Digitized by the Internet Archive
in 2023

https://archive.org/details/revue-philosophique-de-louvain_1922_24

Illinois State Library

175

B
2
R42

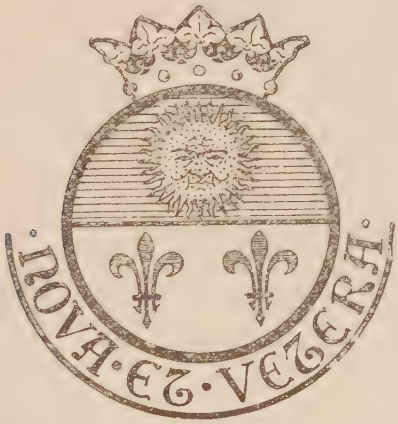
Revue Néo-Scolastique de Philosophie

REVUE NÉO-SCOLASTIQUE DE PHILOSOPHIE

PUBLIÉE PAR LA SOCIÉTÉ PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN

FONDATEUR: S. E. LE CARDINAL MERCIER

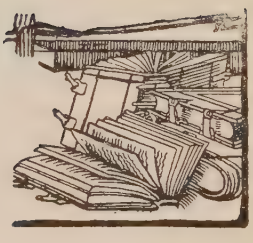
DIRECTEUR: MAURICE DE WULF



VINGT-QUATRIÈME ANNÉE — 1922

LOUVAIN

INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE



DES PRESSES DE L'IMPRIMERIE « NOVA ET VETERA », RUE DE TIRLEMONT, 135, LOUVAIN.

I

DANTE

SCHOLAR AND PHILOSOPHER *)

The feast of knowledge which Dante prepared for the world, under the title of the *Banquet*, opens thus : « As the Philosopher saith at the beginning of the *First Philosophy :* All men naturally desire to know ; the reason whereof may be that everything, stamped by Providence with a nature of its own, is inclined to perfect itself ; wherefore, inasmusch as knowledge is the ultimate perfection of our soul, in which our ultimate happiness consists, we are all naturally subject to a craving for it. Nevertheless, many are deprived of this noblest perfection by different causes which, either within a man or outside him, remove him from the habit of knowledge ».

Two internal and two external obstacles to knowledge Dante specifies. The inner impediments are bodily iufirmity and vicious tastes ; the outer ones are family and civic affairs and lack of opportunity. In each pair, the first member, according to our author, is an unavoidable hindrance and therefore a valid excuse for ignorance : bodily

*) A titre exceptionnel, la *Revue Néo-scolastique de philosophie* publie, en son texte original, une étude sur Dante de M. C. H. Grandgent, professeur de littérature romane à Harvard University. M. Grandgent a édité la *Divine Comédie* et il est un de ceux qui connaissent le mieux l'œuvre de Dante. Le lecteur trouvera dans la présente livraison un résumé de cette étude (Réd.).

imperfection, domestic and public business — these and these alone — are invincible obstacles. The other impediments can be overcome : opportunity can be made, difficult though the task may be ; vicious habits can and should be conquered. As excuses, these drawbacks, especially the second, are worthy not of indulgence, but of « blame and abomination ».

Such is Dante's severe judgment on those who, for any reason short of absolute necessity, follow not the natural human impulse of self-perfection by knowledge. « O blessed those few who sit at the table where is eaten the bread of the angels, and wretched they who share the food of cattle ». The « bread of the angels », of course, is truth.

Only in the attainment of truth can man find happiness, since « the ultimate perfection of our soul is knowledge ». Without that angelic food, we must ever be as the souls in Dante's Limbus, plagued with a longing eternally unfulfilled, hungering for something they need but possess not — those gently plaintive souls that dwell in everlasting darkness and set the air a-quiver with their sighs. They had never drunk the draught of truth for which the woman of Samaria once asked. « Jesus answered and said unto her, whosoever drinketh of this water shall thirst again : But whosoever drinketh of the water that I shall give him shall never thirst... The woman saith unto him, Sir, give me this water, that I thirst not » (John, IV, 13-15). No one more than Dante ever thirsted for that water, and no one strove more ardently to quench that thirst.

> La sete natural, che mai non sazia
> Se non con l'acqua onde la femminetta
> Sammaritana domando la grazia,
> Mi tormentava.
>
> *Purg.*, XXI, 1-4.

What is the truth ? We may repeat the old question in all seriousness. What did Dante mean by knowledge ?

What was the water for which he thirsted? Knowledge, for him, included much: it comprehended not only physical science and philosophy but also divinely revealed truth; and it embraced even intuition, which transcends science and understanding. Dante would be satisfied with nothing short of the whole scale of knowledge, from observation to immediate perception. It will be profitable to follow him in his quest, to observe the problems that most interested him, the questions that he found hardest.

« Two goals, then, hath yon indescribable Providence set for the pursuit of man », declares Dante in his *Monarchy, III*, XVI: « to wit, the happiness of this life, which consists in the exercise of our own virtue, and is represented by the Earthly Paradise; and the happiness of life eternal, which consists in the enjoyment of the divine presence, whereto our own virtue cannot attain, unless it be helped by divine light, and which is signified by the Heavenly Paradise. And to these happinesses, as to different ends, we must come by different means ». To the first we come, he avers, by means of philosophical teachings, making use of the moral and intellectual virtues; to the second, by means of spiritual teachings which surpass human reason, making use of the theological virtues. Our leaders to the first are the philosophers; our guide to the second is revelation. Thus, in the *Divine Comedy*, Virgil, or human reason, leads the poet to the Earthly Paradise, whereas he reaches the Heavenly Paradise only under the direction of Beatrice or Revelation.

What constitutes the happiness of this life, the happiness symbolized as the Garden of Eden? From Dante's utterances we may infer that in his opinion its ingredients are these: cleanness, activity, fame, wisdom, knowledge. Of innocence, the lovely and undying type in the great poem is Matilda, the maiden genius of the Terrestrial Paradise. Without purity, there can be no unalloyed gladness. Matilda is almost the image of Leah, whom Dante recalls

in a dream, the type of innocent activity. As representatives of the busy life, we may take Trajan, the just ruler ; Cacciaguida, the crusader, the poet's ancestor ; Justinian, the lawgiver ; also St. Francis and St. Dominic, the preachers and founders, whom, be it noted, our author regards not primarily as contemplative but as active spirits. Constant useful doing is an important factor in earthly happiness. Another is fame, the result of active service. Fame was very dear to Dante ; he craved both literary and social distinction, proud of his art and of his ancestry. Political and moral leadership he desired as well, but, it would seem, rather for the benefit of others than for his own gratification. Artistic fame is represented in the Comedy by the poets Guido Guinizelli and Arnaut Daniel, and by Oderisi, the illuminator of Gubbio ; the fame of militant religion, by Folquet de Marselha, the troubadour bishop, whose soul in Paradise is pointed out to Dante, with these words : « Of this bright and precious jewel of our heaven, which is closest to me, great fame has remained, and, ere it die, this centennial year shall yet be fived. See whether man should attain excellence, that the first life may leave another life behind » !

> « Di questa luculenta e cara gioia
> Del nostro cielo, che più m'è propinqua,
> Grande fama rimase, e pria che moia
> Questo centesim' anno ancor s'incinqua.
> Vedi se far si dee l'uomo eccellente,
> Si ch' altra vita la prima relinqua »!
>
> *Par.*, IX, 37-42.

Dante's own desire is manifest in his question whether he shall conceal what has been revealed to him concerning the iniquity of the great, lest he lose every chance of refuge in his exile, or boldly tell the worst, sacrificing prudence to fame : « If I am a timid friend to truth, I fear to lose life among those who shall call this time ancient ».

E s'io al vero son timido amico,
Temo di perder viver tra coloro
Che questo tempo chiameranno antico.

Par., XVII, 118-120.

The answer is the response we should have expected : fearlessly to proclaim everything.

A confession of his cherished ambition is found near the close of his Paradise :

Se mai continga che il poema sacro,
Al quale ha posto mano e cielo e terra,
Si che m'ha fatto per più anni macro,
Vinca la crudeltà che fuor mi serra
Del bello ovil, dov'io dormii agnello,
Nimico ai lupi che gli danno guerra,
Con altra voce omai, con altro vello
Ritornero poeta, ed in sul fonte
Del mio battesmo prendero il cappello.

Par., XXV, 1-9.

A pathetic hope, for it was destined never to be realized. In his vision, however, he finds recognition from the shades of the great departed poets : Virgil, Homer, Ovid, Lucan, Horace receive him in their company, and he is « sixth amid all this wisdom ». When first he beholds the majestic forms, he questions Virgil : « O thou who honorest both science and art, who are these, who have such honor that it distinguishes them from the fashion of the others » ? And Virgil replies : « Their honored renown, which rechoes in thy life, wins grace in Heaven which grants them such precedence ».

« O tu che onori e scienza ed arte,
Questi chi son, ch'hanno cotanta onranza
Che dal modo degli altri li departe »?
Ed egli a me : « L'onrata nominanza
Che di lor suona su nella tua vita
Grazia acquista nel ciel che si gli avanza ».

Inf., IV, 73-78.

For the highest earthly bliss, as for « honored renown », wisdom and knowledge are needful. Knowledge is not wisdom : the former is acquired, the latter is inborn. From the stars that shape our disposition we derive receptivity, the power to acquire. Insight is bestowed by grace accorded us when, at birth, our souls are created. The harvest garnered from our gifts depends upon our use of our own free will. The wisest among all men was Christ. Of purely human beings, the wisest was Adam, who was fashioned directly by God. Wisdom does not grow. Knowledge grows, being the fruit of intellectual curiosity, which increases by what it feeds on. Intellectual curiosity, « that concreated and perpetual thirst » which endlessly tormented our poet, showing him beyond every peak he climbed a farther and higher one, made ignorance a plague wellnigh unbearable.

> Nulla ignoranza mai con tanta guerra
> Mi fe' desideroso di sapere,
> Se la memoria in cio non erra,
> Quanta pare' mi allor pensando avere ;
> Ne per la fretta domandarn' er' oso,
> Ne per me li potea cosa vedere.
> Cosi m'andava timido e pensoso.
>
> *Purg.*, XX, 145-151.

Proportionate to the agony of thirst is the rapture of satisfaction, at least, until the insatiable desire to know shall parch the lips again, led by a fresh mirage. The very expectation of an immediate answer floods the questioner whit comfort. So it befalls our dreamer, when Virgil puts the very question which Dante had longed, but had not dared, to ask.

> Si mi die' domandando per la cruna
> Del mio disio che pur con la speranza
> Si fece la mia sete men digiuna.
>
> *Purg.*, XXI, 37-39.

This thirst for knowledge it is, this « mind ever eager for new things », that made Dante so sympathize with Ulysses, the great explorer. Ulysses was a wicked man, a deceiver, and therefore merits Hell, where the poet finds him ; but he was a tireless seeker for knowledge, therefore a brother, and, to the inquiring soul, the most romantic of all sailors over « perilous seas in faery lands forlorn ». Even his eternal punishment in the lower world is romantic. A dark valley is spangled with walking flames, which from above look like fireflies in the dusk ; within each flame is the soul of one who misused the divine gift of eloquence. When the spirit talks, the vibration of its speech is little by little imparted to the enveloping flame, which, waving to and fro like a tongue, utters aloud the words formed by the soul within it. Thus Ulysses tells the story of his last voyage, his long course over the unknown ocean, and his mysterious end.

Such was Dante's idea of mundane bliss : incessant quest of knowledge, making the most of every talent the stars have bestowed, and of the God-given treasure of wisdom ; at the same time, ceaseless active service in behalf of our kind ; fame, undying renown, the result of both kinds of endeavor ; cleanness of thought and deed, « that the river of memory may flow down through consciousness undefiled ». Now, what, in his judgment, constituted heavenly happiness ? Understanding and intuition we should at once infer, from what we have already seen, to be chief factors ; to these we must add, if we read Dante's *Paradise* aright, fellowship and submission.

It is the pervasive atmosphere of fellowship, of brotherhood in blessedness, that gives a human charm to Dante's Paradise. Whether it be the constellated warrior-souls in Mars, which interrupt their song in order to allow the stranger opportunity to ask a question, or the lights of theology who in the sun stop their round and their music

to gratify the newcomer, rejoicing to pass from one interest to another,

> **Felicitando sè di cura in cura,**
>
> *Par.*, XIII, 30.

all illustrate the doctrine that the greater the number of sharer's in celestial goods, the greater the share of each partaker ; for the goods of heaven, unlike the goods of earth, are possessed by all together, and every soul that reaches Paradise receives the heavenly good, which is love, not only from God directly, but also reflected from all its fellows. The love of every blessed human creature is bestowed first of all upon God, its alpha and omega, the source of all goodness ; next upon the rest of the universe in proportion to the degree of grace which God has extended to each member — that is, in proportion to each member's likeness to its Maker. Every soul, then, which has attained Heaven, is an object of love to all the others ; its happiness is not complete without their affectionate partnership. In the middle of the mystic rose of the Empyrean, St. Bernard arouses Dante from his rapt contemplation of the golden sea of grace that environs him, bidding the stranger look up and view the congregation of the blest, which rises tier on tier, « in more than a thousand steps ».

> **« Figluol di grazia, questo esser giocondo »,**
> **Comincio egli, « Non ti sarà noto**
> **Tenendo gli occhi pur quaggiù al fondo ;**
> **Ma guarda i cerchi fino al più remoto,**
> **Tanto che veggi seder la Regina**
> **Cui questo regno e suddito e devoto ».**
>
> *Par* , XXXI, 112-117.

Dante gazes aloft and round about, as he is admonished, viewing the whole congregation of the blest.

Vedea di carità visi süadi,
D'altrui lume fregiati e del suo riso,
Ed atti ornati di tutte onestadi.

Par., XXXI, 49 51.

An admonition not dissimilar is given earlier by Beatrice, the heavenly guide and symbol of Revelation.

« Perchè la faccia mia si t'innamora
Che tu non ti rivolgi al bel giardino
Che sotto i raggi di Cristo s'infiora ».

Par., XXXIII, 70-72.

Once before, the sweet Bestower of Blessings has directed the poet's attention from her own eyes to her heavenly compatriots.

Vincendo me col lume d'un sorriso,
Ella mi disse : « Volgiti ed ascolta,
Che non pur ne' miei occhi è Paradiso ».

Par., XVIII, 19 21.

Of all heavenly joys, the greatest, the most peaceful, the most satisfying is the sense of perfect accord with the Creator ; the merging of the individual will, without loss of individual consciousness or volition, in the will of the universe ; the sacrifice of self to the universal Father. This voluntary and perpetual submission is the return that grateful souls make to the Cause of their happiness and their being. Keen as is the craving for knowledge and for vision, each soul is content with that degree of enlightenment which suits its particular capacity ; for every soul is created with a grade of spiritual insight, a grade of receptivity, a grade of potential happiness and wisdom, different from those of every other soul. Each soul in Heaven knows that it receives all the blessedness that it can contain, and is satisfied with that, never coveting the beatitude of a soul more highly endowed, much less the complete vision that

belongs to God alone. Why one spirit should be more richly gifted than another, we never can know ; but we are sure that such differentiation has its good purpose in the eternal plan, and we gladly acquiesce in the divine ordinance. Such is the significance of the words spoken by the great heavenly Eagle, made up of the congregation of the souls of the just, which addresses Dante in the sphere of Jupiter : « O predestination, how far distant is thy root from those eyes which see not the first cause in its wholeness ! Keep a close rein, ye mortals, on your judgments ; for we, who see God, do not yet know all the elect ; and sweet to us is such a want, for our weal is purified in this weal : that what God wills, we will ».

« O predestinazion, quanto remota
È la radice tua da quegli aspetti
Che la prima cagion non veggion *tota* !
E voi, mortali, tenetevi stretti
A giudicar ; che noi che Dio vedemo
Non conosciamo ancor tutti gli eletti ;
Ed enne dolce così fatto scemo,
Perchè il ben nostro in questo ben s'affina,
Che quel che vuole Iddio e noi volemo ».

Par., XX, 130-138.

The *Divine Comedy* concludes its story with the moment of perfect submission, the absorption of the poet's will in the great will that governs the world.

Now, renunciation of the individual self is the result of seeing God, no longer « through a glass, darkly, but face to face ». This is intuition, or direct apprehension, something higher than understanding, which in turn is higher than observation. When once we see God face to face, we can nevermore avert our mind or our will from him. All that we perceive, we perceive in him ; all that we love, we love because of him. The vision of God, according to St. Thomas, is the « essential » or perpetual reward of the blest, the « accidental » or variable reward being the good

done by themselves or by others. Intuition, the « essential reward », comes like a flash, blinding the recipient to all else.

> Ma non eran da cio le proprie penne,
> Se non che la mia mente fu percossa
> Da un fulgore in che sua voglia venne.
>
> *Par.*, XXXIII, 139-141.

On a lower grade than this union with God, but included in its effects, is comprehension, the understanding of cause and result, the solution of baffling problems. To an intensely-eager hunter for knowledge, like Dante, the prospect of an answer to his tormenting questions constitutes one of the great allurements of Paradise. Puzzles without end are challenging him, curiosity devours him ; deep religious truths he accepts on faith, but cannot explain. When he is dead, peace will come with understanding. Things that now seem impossible to grasp will be as self-evident as axioms.

> Li si vedrà cio che tenem per fede,
> Non dimonstrato, ma fia per sè noto,
> A guisa del ver primo che l'uom crede.
>
> *Par.*, II, 43-45.

What were the great problems that troubled Dante, the great questions to which he either sought an answer on earth or expected one in Heaven ? They were of every order, physical, philological, ethical, philosophical or theological.

A physical problem with which he struggled for many years is the mystery of the spots on the moon : what makes them ? When he wrote his *Banquet*, he was apparently content with the explanation that the differences in brightness are due to differences in density. But in his *Paradise* days this formula no longer satisfied him. The theory applied to the moon must also fit the stars, one of which

« differeth from another in glory ». Now the diverse brightness of the stars cannot be due merely to diverse degrees of density ; else the stars would be all of one kind, and consequently would exert only one influence, whereas we know that the influences of the stars are manifold. On the basis of differences in kind among celestial bodies, with varying ways of receiving the divine energy and combining with it, Dante erects a whole doctrine of the relation of spirit to matter, of the transmission and differentiation of the single power that emanates from God.

Philology engaged Dante's faculties of observation and of speculation. How did speech originate ? What was the first language spoken by man ? Once more we find a discrepancy between the *Banquet* and the *Paradise* : further study or further reflection had caused the student to change his mind. In the earlier work, Hebrew is the primitive language, and the first word uttered by human lips is the Hebrew name of God. According to Dante's later view, whose expression he puts into the mouth of no less an authority than Adam, the first mode of speech had died away before the confusion of tongues, for language is a human product and the products of man ceaselessly change from generation to generation.

In ethics, Dante was deeply concerned with the sanctity of vows. Indeed, so earnestly and so lengthily does he treat this topic, in his *Paradise*, that one cannot help suspecting a personal reason for his interest. A daughter of his was a nun. He was himself reported to have contemplated entering the Franciscan order. Can it be that his minute, empathic discussion reflects a long inner struggle ? If not, why does he allow it to obstruct so long our ascent to Paradise ? The gist of his argument is that a vow, which is in the nature of a pact with God, consists of two elements : the abdication of the will involved in the act of vowing ; the thing that is promised. The former can never be canceled save by observance. The latter, the thing

promised, may sometimes be exchanged for something harder or more precious, but only with the proper ecclesiastical sanction. The upshot is a warning against taking vows lightly.

The theological and metaphysical field is full of problems; but only three, and these three closely related, seem to have greatly troubled Dante : the problems of divine justice, of imperfection in the world, of predestination. To these he returns again and again, bravely grappling with difficulties and contradictions. The doctrine of the two natures in Christ, the doctrine of the three Persons in one Godhead, the doctrine of the Holy Ghost proceeding equally and eternally from Father and Son — these he frankly and lovingly accepted as mysterious truths incomprehensible to mortal mind here below, though clear to the spirits in Heaven ; and he was content to postpone his understanding until the future life.

But justice is a knotty problem, though capable of solution, if approached with humility and intelligence. It was not the dogma of original sin and redemption that appeared difficult to Dante. In that, all is plain. Adam, wisest and most favored of men, contained in himself all the potentialities of mankind, and therefore in his sin involved all the issue of his flesh. To comprehend the method of redemption, we must remember that « all the paths of the Lord are mercy and truth », and that in this passage « truth » means justice. To save man, the Lord had open before him the path of mercy and the path of justice ; save that strict justice alone would never have granted release, because no atonement within the power of humanity could counterbalance the presumption of Adam's disobedience. God might, then, have taken the path of mercy ; but, to make his gift representative of his whole self, he chose to follow both paths, assuming man's guilt and atoning for it. In this matter, the accepted teaching was to our poet both beautiful and clear.

No : in the field of justice, it was quite a different question that vexed Dante. We know that it did vex him, because he argues it so elaborately, and because he prefaces and interlards his argument with such solemn warnings against presumption. Justice, he assures us, is naught else than God's will ; to say that God is unjust is, therefore, a contradiction of terms. Indeed, if we were not really convinced that the Lord is always just, we should not be so shocked at an apparent injustice ; our very horror is proof of our confidence.

> **Parere ingiusta la nostra giustizia**
> **Negli occhi dei mortali è argomento**
> **Di fede, e non d'eretica nequizia.**
>
> *Par.*, IV, 67-69.

It is only our restricted, clouded vision that conceals from us the true purpose underlying the sundry happenings whereof we are cognizant.

> **Or tu chi se', che vuoi sedere a scranna,**
> **Per giudicar da lungi mille miglia**
> **Con la veduta corta d'una spanna ?**
>
> *Par.*, XIX, 79-81.

Even when the eternal purpose appears to change, to be influenced by entreaty, -- as in the case of St. Gregory, who by his intercession obtained salvation for the pagan emperor Trajan, or of Hezekiah, whose prayer was answered by a prolongation of his life for fifteen years, — we must be assured that both prayer and response are but a part of the universal plan, foreseen by God from all eternity. The very merit of Gregory, or of Hezekiah, is a result of divine grace.

> **O terreni animali, O menti grosse !**
> **La prima Volontà, ch' è per sè buona,**
> **Da sè, ch' è sommo ben, mai non si mosse.**
> **Cotanto è giusto quanto a lei consuona.**
> **Nullo creato bene a sè la tira,**
> **Ma essa radiando lui cagiona.**
>
> *Par.*, XIX, 85-90.

Now, the particular question with which Dante wrestled is the justice of the fate of virtuous pagans, those righteous men of old who knew not Christ, and therefore can never attain salvation. Virgil himself, the poet's guide, is one of these. As he approaches his companions, after a brief visit to the world above, he turns pallid with pity — so pale, indeed, that Dante thinks he is afraid, until he explains : « The anguish of the people here below paints on my face the compassion that thou takest for fear ». « Thou askest not », he continues, « what are these spirits which thou seest. Now I will have thee know, before going further, that they sinned not ; and if they have deserts, it is not enough, for they had not baptism, which is a part of the faith thou believest ; and if they lived before Christianity, they did not properly adore God. And of these am I myself. Because of such a lack, not for any other fault, we are lost ; and we suffer only in this, that we live in longing without hope ». Why should such souls be condemned ? As the query is phrased in the *Divine Comedy :*

> Che tu dicevi : « Un uom nasce alla riva
> Dell' Indo, e quivi non è chi ragioni
> Di Cristo, nè chi legga, nè chi scriva ;
> E tutti i suoi voleri ed atti buoni
> Sono, quanto ragione umana vede,
> Senza peccato in vita o in sermoni.
> Muore non battezzato e senza fede :
> Ov'è questa giustizia che il condamna ?
> Ov'è la colpa sua, se ei non crede » ?
>
> *Par.*, XIX, 70 78.

The answer, when at last we come to it, is simple. A man in pagan time or country who leads a noble life, without sin, is not lost. He could not thus conduct himself without God's grace ; and that same grace reveals to him the essentials of true faith, which are hidden from others. Again and again, says St. Thomas, has God's mysterious favor thus illumined the heathen and led them to salvation.

The existence of evil is not so readily explained ; but it is involved in the doctrine of free will. God created angels and men, that there might be other beings to share his happiness. Now these beings could not be « other », separate, conscious creatures unless they had freedom of choice between evil and good. Hence the possibility of evil is implied in the very possibility of achieving salvation. Why evil so often seems to prevail is a mystery. In a passing reference to Phaëthon, Dante declares that Jove in his case was mysteriously just : his justice is manifest in the punishment of Phaëthon's audacity, but why God allowed him to do such great harm is beyond our understanding. Justice is there, though we see it not.

> **Pero nella giustizia sempiterna,**
> **La vista che receve il vostro mondo,**
> **Com' occhio per lo mar, entro s'interna ;**
> **Che, benchè dalla proda veggia il fondo,**
> **In pelago nol vede ; e nondimeno**
> **E lì, ma cela lui l'esser profondo.**
>
> *Par.*, XIX, 58-63.

In the ultimate triumph of goodness Dante had perfect confidence, as he solemnly testifies in his repeated prophecies.

Of the general problem of imperfection in the universe Dante apparently found no satisfactory solution. He returns to it again and again, but his explanations are baffling to the reader, if not to him. God's universal plan is perfect ; the realization, accomplished with the medium of matter, falls below the divine idea, because matter is imperfect. Yet matter, created directly by God, should be perfect, as are all things immediately fashioned by him. The imperfection seems to be due to the moulding of brute matter by secondary agents, the stars ; but these, too, are the work of God's hand. We may say that material created things are perfect of their kind, but that their perfection is of a

lower order. Even thus, there seems to be a break in the chain of argument. Perhaps « imperfection » is used in two senses : created things may be perfect in themselves, though imperfect in relation to their Maker.

Another apparent contradiction, irreconcilable by unaided human intelligence, is the seeming conflict between predestination and free will. But this is avowedly a mystery. Foreknowledge by an omnipotent Creator does not impair liberty of conduct on the part of the beings whom he has created. The plan is determined from eternity ; our minds are shaped by the stars, directed by the angels, ministers of the Lord ; our souls are created, all different, by the Lord himself. Yet we remain free to choose between good and bad. Here the mystery lies, unfathomable. Says Virgil, in Dante's *Purgatory* : « Mad is he who hopes that our reason can traverse the infinite way followed by one Substance in three Persons. Be satisfied, o human race, to argue from the effect ; for had ye been able to see all, there had been no need for Mary to bear child, and some whom ye have seen fruitlessly longing would have had their craving stilled, which is given them to their eternal sadness. I am speaking of Aristotle and of Plato, and of many others ». And at this, Dante adds, Virgil « bowed his head and said no more, remaining sorrowful ».

« Matto è chi spera che nostra ragione
Possa trascorrer la infinita via
Che tiene una Sustanzia in tre persone.
State contenti, umana gente, al *quia* ;
Che se potuto aveste veder tutto,
Mestier non era partorir Maria ;
E disïar vedeste senza frutto
Tai che sarebbe lor disio quetato,
Ch'eternalmente è dato lor per lutto.
Io dico d'Aristotele e di Plato
E di molti altri ». E qui chino la fronte,
E più non disse, e rimase turbato.

Purg., III, 34-45.

Of like tenor is the answer of Peter Damian, the great ascetic, who comes down to meet Dante in the Heaven of Saturn, where contemplative spirits make their appearance. When the poet asks him why he, Peter Damian, rather than any other monastic soul, has been predestined to greet him in this sphere, he replies thus : « Whatsoever soul is most enlightened in Heaven, whatsoever Seraph bends his eye most intently on God, would not satisfy thy asking ; for that which thou inquirest is sunk so far beyond, in the abyss of the eternal statute, that it is severed from every created vision «.

« Ma quell'alma nel ciel che più si schiara,
Quel Serafin che in Dio più l'occhio ha fisso,
Alla domanda tua non satisfara ;
Pero che si s'inoltra nell' abisso
Dell' eterno statuto quel che chiedi
Che da ogni creata vista è scisso ».

Par., XXI, 91-96.

Every individual plays, of his own volition, his allotted part ; but why that part was allotted him, he may never know. All are created with different endowments No two of the wellnigh countless host of angels are alike ; no two souls are alike. Every spirit sees God in its own way ; and on its manner of seeing God depend its love and its joy.

Yet all angels and all human souls — and they alone — have the gift of free will, and, with it, responsibility. Other creatures, animal, vegetable, and mineral, automatically follow their instinct, and can do no wrong. Angels and men alone are free to do wrong, and, consequently, by doing right, are capable of achieving Paradise. « The greatest gift », says Beatrice, « that God in creation gave in his bounty, the gift most in conformity with his goodness, the gift he prizes highest was freedom of the will, wherewith intelligent creatures, all of them, and they alone, were and are endowed ».

« Lo maggior don che Dio per sua larghezza
Fesse creando, e alla sua bontate
Più conformato, e quel ch'ei più apprezza,
Fu della volontà la libertate,
Di che le creature intelligenti,
E tutte e sole, furon e son dotate ».

Par., V, 19 24.

The angels made their choice, once for all, at the beginning. Created with grace sufficient for use of their freedom, they were offered the full measure of grace, of perfect vision and complete love : some, in their pride, rejected the proffer, fell, and became demons down below ; others accepted, and, seeing God so clearly, could nevermore deviate from his will. Man has the gift open to him throughout his mortal life. His will is adequate, if he but follow the light given him. When mankind goes astray, « the fault is not in the stars, but in ourselves » ; else there were no justice in penalty or recompense. Though our impulses may be beyond our control, dependent on the stars, inherent in circumstances or in disposition, we have conscience and free volition. If we fail, the fault is all our own.

While the gain or loss of Heaven lies in the exercise of our will, the degree or sort of happiness we enjoy on high, if saved, depends on the measure of our vision ; and that is a matter of grace, of mysterious predestination. Heaven is a vast symphony of different kinds of beatitude, amidst the wheeling skies.

Diverse voci fan giù dolci note ;
Cosi diversi scanni in nostra vita
Rendon dolce armonia tra queste rote.

Par., VI, 124-126.

Yet all are content. Every soul, knowing that it receives perfect blessedness according to its foreordained capacity, gladdened by the happiness of its fellows, rejoices in its

conformity to God's will : for « in his will is our peace ». This assurance Dante receives from the soul of Piccarda, the nun, sister of his friend Forese Donati.

> Chiaro mi fu allor com' ogni dove
> In cielo è Paradiso, e si la grazia
> Del sommo ben d'un modo non vi piove.
>
> *Par.*, III, 88-90.

All spirits are different, each has its own individuality ; but, like the colors of the rainbow, all are blended in the white light of the divine will.

In these theological teachings, so beautifully instilled by the poet, we find two helpful lessons. One is the wholesome doctrine of responsibility. Whatever the force of circumstances, whatever the weaknesses of disposition, every human being has the power and the duty to achieve ultimate peace. The other is the conviction that in the predestined scheme of the universe there is a fit place for every one of God's creatures. Every one of us has his own mansion assigned him. Though despite all his endeavour he find it not on earth, he will find it among the many in his Father's house.

C. H. Grandgent
Harvard University.

II

LES ÉLÉMENTS

DE LA

MORALITÉ DES ACTES

DANS LES ÉCOLES AVANT SAINT THOMAS

D'où dépend la moralité de nos actes libres ? Est-ce de la seule intention que poursuit l'agent moral ? Et si, dans certains cas du moins, la moralité dépend aussi de l'objet, l'intention ne reste-t-elle pas l'élément primordial ? Jusqu'à quel point la moralité est-elle dépendante des circonstances ? Tout acte de volonté peut être considéré en lui-même et dans son exécution : quels rapports relient l'acte extérieur à l'acte interne de la volonté ?

Saint Thomas d'Aquin répond à ces questions dans son traité *de bonitate et malitia humanorum actuum* [1]).

L'exposé, parfois très abstrait, semble avoir rebuté nombre de moralistes modernes, qui se sont contentés de reproduire quelques articles, brisant la ligne de la synthèse, exposant ainsi leurs lecteurs à se méprendre sur la pensée du maître.

Un commentaire complet de ce traité, comme de toute la *Somme théologique*, suppose une double série de travaux. Il importerait d'abord — faut-il y insister ? — d'étudier les écrits de saint Thomas antérieurs à la Somme, non pas

1) *Summa theologica*, 1a 2ae, q. 18-21.

tant pour y constater l'évolution d'un esprit qui, de fait, a peu changé, mais surtout pour y retrouver, dans toute sa richesse et son ampleur, le premier jet d'une pensée qui parfois n'est que résumée dans la Somme.

Mais au préalable un autre travail s'impose : s'enquérir des solutions apportées par les prédécesseurs de saint Thomas. La *Somme théologique* n'est pas un météore tombé du ciel, c'est une synthèse des questions agitées, discutées dans les écoles. Saint Thomas est un génie ; mais il l'est, parce qu'il a su assimiler, pour le dominer, le savoir de son temps. Faut-il ajouter que, novateur en tant de problèmes, saint Thomas est un modèle achevé de modestie scientifique? Il changera, en le précisant, le sens des mots ; mais les mots, il les conservera religieusement, tels qu'ils sont reçus dans les écoles, et canonisés par la tradition. C'est cette tradition scolaire qu'il importe de connaître, dans sa terminologie, si l'on veut apprécier la distance qui sépare la *Somme théologique* de saint Thomas des productions similaires de son temps.

C'est ce dernier travail d'approche qu'on voudrait aborder dans les pages qui suivent. On n'y fera point une revue complète des auteurs ; on donnera quelques notes qui doivent mettre en lumière les solutions apportées dans les écoles pendant le siècle qui précéda l'élaboration de la *Somme théologique*.

*
* *

Dans la première moitié du douzième siècle, parut un petit écrit qui donna aux discussions d'écoles une direction bien marquée : l'*Ethica* ou *Scito teipsum* de Pierre Abélard (1079-1142). Plusieurs propositions de l'ouvrage furent condamnées au concile de Sens (en 1140 ou 1141) [1]);

1) Mansi, *Amplissima collectio conciliorum*, t. 21, col. 568. En 1121, le Concile de Soissons avait déjà atteint Abélard, mais uniquement dans ses idées trinitaires. *Ibid.*, col. 265.

mais les idées étaient lancées, qui devaient pendant longtemps défrayer les « disputes » scolastiques.

Chez Abélard, le bien moral est étudié à propos du mal moral : c'est au milieu de considérations relatives au péché qu'on trouve, étudiées, les questions de la moralité des actes humains.

En quoi consiste la faute morale ? La faute ou péché est différente du vice. Celui-ci nous entraîne à consentir au mal ; c'est dans ce consentement au mal que consiste la faute [1]). Ce simple mot situe la pensée d'Abélard : c'est la moralité subjective, formelle qu'il envisage, non la moralité objective.

Le désir naturel du mal n'est donc pas faute : vous passez à côté du jardin de votre voisin : vous désirez vous en approprier les fruits ; la faute n'est pas dans ce désir naturel, *voluntas*, mais dans le consentement à ce désir : il y a faute quand la volonté est fermement décidée à réaliser le désir du mal [2]).

La faute n'est pas davantage dans le plaisir naturel que l'on éprouve à faire l'action dite mauvaise. Il faudrait alors condamner toute nourriture et l'usage du mariage. Vous devriez en rendre responsable Dieu lui-même, auteur du plaisir. Et qu'on ne dise pas : le plaisir a été donné à condition de n'en point jouir : vous demandez l'impossible, comment voulez-vous ne point l'éprouver ? [3]).

1) « Vitium est quo ad peccandum proni efficimur, hoc est inclinamur ad consentiendum ei quod non convenit. Hunc vero consensum proprie peccatum nominamus ». *Ethica*, Migne, P. L , t. 178, col. 636 A. — « Nec prohibitio de opere, sed de consensu est accipienda, ut videlicet cum dicitur : ne facias hoc, tale sit : ne consentias in hoc faciendo ». *Ibid.*, col. 643 C.

2) « (Deus) praecepit nos concupiscentias nostras non implere, non penitus eis carere. Illud quippe vitiosum est, hoc autem infirmitati nostrae impossibile. Non itaque concupiscere mulierem, sed concupiscentiae consentire peccatum est ; nec voluntas concubitus, sed voluntatis consensus damnabilis est.... Tunc consentimus ei quod non licet, cum nos ab ejus perpetratione nequaquam retrahimus ; parati penitus, si daretur facultas, illud perficere ». *Ibid.*, col. 639 A-B ; 642 D.

3) *Ibid.*, col. 640-641.

Au moins, dira-t-on, certaines actions sont mauvaises en soi : l'homicide, par exemple. — Pas précisément : ce n'est pas l'action en soi qui est condamnée, mais le consentement à cette action. Tuer un homme, le livrer à la mort n'est pas, de soi, une faute, puisqu'il est parfois permis de le faire. Judas a livré le Christ à la mort ; mais Dieu en a fait autant : l'action matérielle était bien la même dans les deux cas. Où donc gît la différence ? Dans l'intention, et dans l'intention seule [1]).

C'est l'intention qui constitue la moralité des actes. La moralité est donc tout entière dans l'acte intérieur. L'acte extérieur n'ajoute rien à la faute [2]). Sans doute les sanctions humaines peuvent punir les actions extérieures : des raisons sociales y engagent ; les hommes d'ailleurs ne connaissent que le dehors. Mais aux yeux de Dieu, seule l'action intérieure a son prix [3]). Quelqu'un est décidé à porter un faux témoignage, il est empêché de réaliser son dessein : aux yeux de Dieu, n'est-il pas parjure ? [4]).

Il faut donc conclure que les actions extérieures sont étrangères à la moralité : ces actions sont indifférentes [5]).

1) « Constat opera quae fieri convenit aut minime aeque a bonis sicut a malis hominibus geri, quos intentio sola separat... Non enim quae fiunt sed quo animo fiant pensat Deus ; *nec in opere, sed in intentione meritum operantis vel laus consistit*. Saepe quippe idem a diversis agitur : per justitiam unius et per nequitiam alterius, ut si unum reum duo suspendant, ille quidem zelo justitiae, hic antiquae odio inimicitiae ». *Ibid.*, col. 643-644.

2) « *Operatio peccati nihil addit ad reatum vel ad damnationem apud Deum* », col. 640 B. — « Nihil ad augmentum peccati pertinet qualiscumque operum executio et nihil animam, nisi quod ipsius est, coinquinat, hoc est consensus quem solummodo peccatum esse diximus in voluntate eam praecedentem vel actionem operis subsequentem ». *Ibid.*, col. 642 B.

3) *Ibid.*, col. 648 B. — « Deus ipsum animum potius quam actionem in remuneratione pensat, *nec quidquam ad meritum actio addit* ». *Ibid.*, col. 638 C.

4) *Ibid.*, col. 643 B.

5) « Solum animum in remuneratione boni vel mali, non effecta operum Deus attendit, nec quid de culpa vel bona voluntate nostra proveniat pensat, sed ipsum animum in proposito suae intentionis, non in effectu exterioris operis dijudicat. Opera quippe aeque reprobis ut electis communia sunt, *omniaque in se indifferentia*, nec nisi pro intentione agentis bona vel mala dicenda sunt, non videlicet quia bonum vel malum sit ea fieri, sed quia bene vel male fiunt, hoc est ea intentione qua convenit fieri aut minime ». *Ibid.*, col. 650 A-B.

Sans doute nous parlons d'action extérieure bonne, et nous la distinguons de l'intention qui l'a précédée ; mais une même bonté les identifie : celle de l'intention [1]). Une même action sera donc tantôt bonne, tantôt mauvaise, selon l'intention qui y préside [2]).

*
* *

Hugues de Saint-Victor [3]) a-t-il connu l'ouvrage d'Abélard, son contemporain ? La chose n'est pas certaine. Mais ses idées vont dans la même direction. Dans son traité *De Sacramentis*, il envisage ce problème : pour obtenir la rémission de ses fautes, on doit faire des œuvres extérieures de pénitence ; mais qu'advient-il quand la possibilité ne nous en est pas donnée ? — Le mérite de nos actes extérieurs, répond le Victorin, dépend de notre volonté intérieure. Etes-vous dans l'impossibilité de réaliser votre intention, le mérite n'en est nullement diminué : *quantum vis, tantum mereris* [4]).

Hugues prévient l'objection : si tout le mérite provient

1) « Cum itaque dicimus intentionem hominis bonam et opus illius bonum, duo quidem distinguimus, intentionem scilicet et opus ; unam tamen bonitatem intentionis.... ita cujusque intentio bona in se vocatur ; *opus vero bonum non ex se appellatur*, quod ex bona procedat intentione », col. 650 B-C. — « Bonam intentionem hoc est rectam *in se* dicimus ; operationem vero, non quod boni aliquid in se suscipiat, sed quod ex bona intentione procedat ». *Ibid.*, col. 652 C.

2) *Ibid.*, col. 652 C. — Voici la manière un peu succincte dont S. Bernard résuma les thèses d'Abélard au concile de Sens : « Propter opera nec melior nec pejor efficitur homo... Nec opus nec voluntas neque concupiscentia neque delectatio, cum movet eam, peccatum est, nec debemus velle eam extinguere », prop. 13 et 19.

3) Hugues est mort en 1141, un an avant Abélard. Son ouvrage *De Sacramentis* parut dans les dernières années de sa vie ; une dizaine d'années avant les *Sentences* de Pierre Lombard. Voir J. de Ghellinck, *Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. X, 1909, p. 723.

4) « Quando non potest homo, si vult quidem, propter voluntatem impossibilitas non imputatur ; si autem non vult, propter impossibilitatem voluntas non excusatur. Totum ergo meritum in voluntate est. Quantum vis, tantum mereris ». *De Sacramentis*, lib. II, pars 14, cap. 6, P. L., t. 176, col. 561 A.

de la volonté, si l'action n'y ajoute rien, à quoi bon agir ? C'est l'inaction érigée en formule de vie. — Nullement. La volonté suffit, quand l'action est irréalisable. Mais quand vous pouvez, vous devez agir ; votre abstention témoignerait contre la sincérité de votre vouloir : l'action est le critère de la volonté [1]).

La conclusion reste donc ferme : que l'on donne plus ou moins, que l'on ne donne rien, cela est en dehors du mérite : dans les trois cas, le mérite est égal, si la volonté est égale [2]).

S'il est douteux que Hugues de Saint-Victor ait connu l'ouvrage d'Abélard, l'hésitation n'est guère possible concernant l'auteur de la *Summa Sententiarum*, postérieure au *De Sacramentis* de Hugues, attribuée, faussement semble-t-il, à ce dernier [3]).

L'auteur de la *Summa Sententiarum* vise manifestement la position abélardienne.

Faut-il appeler « péchés » les actes extérieurs dits mauvais ? D'après certains, répond-il, l'intention seule constitue la moralité de l'acte. Saint Ambroise, d'ailleurs, l'a dit : *affectus tuus operi tuo nomen imponit*. Les actes extérieurs, envisagés en eux-mêmes, sont indifférents. Quoiqu'Ambroise ne soit pas invoqué par Abélard, l'allusion de notre auteur à la thèse de celui-ci est évidente : l'exemple

1) « Voluntatem sine opere habere non potes, quando opera potes. Non est voluntas si non operatur quod potest ». *Ibid.*, col. 561 B.

2) « Non pensat Deus quantum datur, sed ex quanto detur. Si ergo ubi plus datur, et ubi minus, differens meritum non est, si aequalis utrinque voluntas habeatur ; ergo ubi aliquid datur, et ubi nihil datur, differens meritum esse non potest, si aequalis utrinque voluntas habeatur. Ideo dixi tibi ut non desperes si facultas deest tibi, adsit bona voluntas, quantum vis, tantum mereris ». *Ibid.*, col. 562 D.

3) La *Summa Sententiarum* ne paraît pas, en effet, être l'œuvre de Hugues de Saint-Victor. Voir J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*. Paris, 1914, pp. 117-120 ; Claeys Bouuaert, *La Summa Sententiarum appartient-elle à Hugues de Saint-Victor ?* dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. X, 1909, p. 278, etc.

de l'homicide est le même chez les deux théologiens [1]).

Notre auteur rapporte ensuite l'opposition soulevée par cette thèse. Plusieurs actes, disaient certains, échappent incontestablement à l'indifférence : l'adultère, le parjure ne peuvent être que mauvais. — Il faut distinguer, répondaient les partisans d'Abélard, entre le péché et l'acte même du péché : parjurer, commettre l'adultère sont des péchés, sans doute : mais l'acte matériel du péché est en dehors de la moralité ; celle-ci dérive de la seule intention. L'acte de tuer un homme n'est pas mauvais en tant qu'acte, mais parce qu'il procède d'une intention mauvaise [2]).

Notre auteur cependant ne peut se résoudre à dissocier violemment l'entité physique de l'acte matériel, de la volonté qui y a présidé : on peut, dit-il, appliquer l'appellation de mal à l'acte lui même. Dans le péché, en effet, nous pouvons distinguer deux éléments : l'acte et la faute. Sans doute, la faute est dans la volonté ; et cette faute subsiste, indépendamment de la réalisation du vouloir ; l'acte extérieur ne fait d'ailleurs qu'une seule faute morale avec la volonté ; mais conformément au langage des hommes et de l'Ecriture, il faut maintenir que l'acte extérieur est péché comme l'acte intérieur. Le mal est dans la volonté ; mais l'action extérieure n'en est pas moins mauvaise [3]).

1) « Videndum est utrum mali actus debeant dici peccata an non. Quidam dicunt quod omnes actus indifferentes sint, ut nec boni nec mali dicantur quantum ad se ; sed dicitur bonus actus, quia fit bona intentione, malus quia mala intentione. Ut occidere hominem zelo justitiae bonum est, ex odio malum est ; per se nec bonum nec malum. Unde Ambrosius : affectus tui operi tuo nomen imponunt ». *Summa Sententiarum*, tract. 3, cap. 15, P. L., t. 176, col. 113 A. Voir le texte d'Abélard, *supra*, p. 28, note 1.

2) *Ibid.*, col. 113 B.

3) *Ibid.*, col. 113 B-C. — On ne sait si Robert Pulleyn, contemporain de Pierre Lombard, a été utilisé par ce dernier. Voir J. de Ghellinck, *op. cit.*, p. 110 ; De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 1912, p. 258, note 1. D'après lui aussi, l'intention bien arrêtée tient lieu de l'action même, quand on se trouve dans l'impossibilité de faire celle-ci : *perfecta voluntas faciendi reputatur pro opere. Roberti Pulli Sententiarum libri octo*, lib. 5, cap. 42, P. L , t. 186, col. 864 A-C. Mais contre Abélard il soutient que l'acte extérieur est un péché distinct de l'acte interne, lib. 6, cap. 2 col. 865 A.

*
* *

Quelle position va prendre Pierre Lombard ? [1]). Au début de son traité du péché, le Maître des Sentences se rattache directement à la *Sumna Sententiarum* en y alléguant la définition de saint Augustin : le péché est toute parole, toute action, tout désir qui est contraire à la loi divine. Ce qui suppose des fautes extérieures à côté des fautes intérieures.

L'acte extérieur peut-il donc être péché ? Certains, répond l'auteur, ont pensé que seule la volonté mauvaise est faute morale, et nullement l'acte externe. D'autres admettent la faute dans la volonté et dans l'action extérieure. D'autres enfin prétendent que tous les actes, en tant qu'actes, sont bons et ont Dieu pour auteur : le péché étant par définition un néant, une privation du bien [2]).

Il faut maintenir, reprend le Lombard avec saint Augustin, qu'il y a des fautes intérieures et des fautes extérieures, mais ajouter que la faute consiste avant tout dans l'acte intérieur de volonté [3]).

L'auteur discute longuement et favorise l'opinion qui réduisait le péché au néant et qui, séparant la faute de l'acte matériel, soutenait que celui-ci est bon et dérive de Dieu, que celle-là au contraire vient de la volonté perverse [4]).

1) Abélard n'est pas cité par Pierre Lombard ; mais il en est parfaitement connu. « Pierre Lombard, écrit le R. P. de Ghellinck, arrive à Paris au moment où Abélard brillait encore et sans doute pas avant 1139... A Paris, il entend très probablement Abélard et sûrement lit ses livres ». *Le mouvement théologique, op. cit.*, pp. 126-127. D'après Pelster, Pierre Lombard rédigea ses *Sentences* en 1152 ou peu après. Voir Pelster, *Wann hat Petrus Lombardus die « Libri IV Sententiarum » vollendet?* dans le « *Gregorianum* », juillet 1920, pp. 387-392. — Il eut l'occasion de lire Hugues de Saint Victor († 1141) et l'auteur de la *Summa Sententiarum*. On a relevé les nombreux emprunts qu'il fit à ces deux théologiens. Voir l'*Index auctorum* que les éditeurs de Quaracchi ont ajouté au texte des Sentences de Pierre Lombard : *Petri Lombardi libri IV Sententiarum*, 1916, t. 2, p. 1054.

2) *Sententiarum*, lib. 2, dist. 35, n° 2, P. L., t. 192, col. 735 Nous corrigeons le texte de Migne d'après l'édition critique de Quaracchi, 2e édition, 1916.

3) *Ibid.*, n° 3.

4) *Sent.*, lib. 2, dist. 35 et 37.

Mais, poursuit-il, ceux qui admettent que tous les actes, envisagés dans leur entité d'acte *(essentia sui, id est in quantum sunt)*, sont bons ajoutent que certains actes sont en outre bons d'après leur nature spécifique (*genere*) : restaurer un affamé est dans le genre des œuvres de miséricorde ; enfin, à cette double bonté, ils ajoutent une bonté qui achève de perfectionner l'acte, la bonté tirée de l'acte intérieur de volonté *(causa)* et de la fin poursuivie (*finis*) [1]).

Ces généralités étant posées, le Maître des Sentences envisage séparément la moralité de l'acte interne et celle de l'acte extérieur.

D'où vient la moralité de l'acte intérieur de volonté ? De la fin poursuivie, répond-il après saint Augustin : *ex fine suo voluntas cognoscitur utrum recta vel prava sit* [2]).

Ces termes toutefois doivent être bien définis. Trois termes sont connexes : volonté, fin, intention. Par volonté, il faut entendre, non la faculté volitive qui est bonne [3]),

1) « Auctoritatum testimoniis et rationibus eorumdem traditionem munivimus qui dicunt omnes actus *essentia sui* id est inquantum sunt, esse bonos, quosdam vero, inquantum inordinate fiunt, peccata esse. Addunt quoque quosdam non tantum essentia sed etiam *genere* bonos esse, ut reficere esurientem, qui actus est de genere operum misericordiae ; quosdam vero absolute et perfecte bonos dicunt, quos non solum essentia vel genus, sed etiam *causa* et *finis* commendant, ut sunt illi qui ex bona voluntate proveniunt et bonum finem metiuntur ». *Ibid.*, dist. 36, n° 10, col. 741.

2) *In concreto*, cette fin obligatoire de tout acte humain est Dieu atteint par la charité en Lui-même ou dans le prochain ; non pas que nous ne puissions poursuivre d'autres fins immédiates, mais celles-ci doivent être rapportées à cette fin dernière. *II Sent.*, dist. 38, n°s 3-5, col. 744.

3) « Vis ipsa naturaliter animae insita (naturalis potestas volendi) numquam peccatum est, sicut nec vis memorandi vel intelligendi, sed actus hujus vis, qui et voluntas dicitur, tunc peccatum est quando inordinatus est ». *Ibid.*, dist. 39, n° 1, col. 746. Cette rectitude morale originelle de la volonté incline naturellement à ce qui est bien et répudie ce qui est mal ; on y reconnait cette « superior scintilla rationis » de saint Jérôme, que l'on appela bientôt *syndérèse*. « Recte dicitur homo naturaliter velle bonum, quia in bona et recta voluntate conditus est : superior enim scintilla rationis, quae etiam, ut ait Hieronymus, in Caïn non potuit extingui bonum semper vult et malum odit ». *Ibid.*, dist. 39, n° 3, col. 747. — Pourquoi l'acte de cette volonté peut-il être mauvais, tandis que l'acte de comprendre, l'acte de se souvenir, de soi, n'est pas mauvais ? C'est que, la volonté

mais l'acte interne de cette volonté. Par fin, on entendra le terme auquel aboutit l'acte interne, nous dirions aujourd'hui l'objet matériel ; ou mieux le but poursuivi en tendant vers le terme. Et l'intention ? Le sens en est assez variable ; d'après le contexte des auteurs, ce mot désigne tantôt la volonté, tantôt la fin [1]). Ne peut-on cependant préciser ? Je rassasie un affamé, en vue de gagner la vie éternelle. Deux actes ici se superposent : je poursuis tel but, la vie éternelle : voilà l'intention ; je veux prendre le moyen qui m'y conduit, rassasier l'affamé : voilà la volonté. Ce dernier acte se termine à une première fin (réfection du malheureux) subordonnée à la fin dernière (vie éternelle) [2]).

En quel sens faut-il entendre l'axiome augustinien : la volonté contracte-t-elle sa moralité du terme immédiat de sa volition ou du terme dernier de son intention ? L'auteur néglige de nous le dire.

D'où vient la moralité de l'acte extérieur ? Faut-il, ici encore, dire : l'intention fait l'action ?

Au dire de certains, répond l'auteur, tous les actes envisagés dans leur être physique, seraient bons, mais seuls seraient bons d'une bonté morale, ceux qui procèderaient d'un acte intérieur de volonté bonne et qui tendraient vers

étant une tendance vers un terme, ce terme définit la volonté en elle-même : « Alterius generis est actus ille voluntatis quam actus memoriae vel intellectus. Hic enim actus est ad aliquid adipiscendum vel non admittendum, qui non potest esse de malis, quin sit malus. Velle enim mala malum est, sed intelligere vel memorari mala malum non est ». *Ibid.*, n° 2, col. 746.

1) « Voluntas est qua volumus aliquid ; finis vero voluntatis est vel illud quod volumus per quod impletur ipsa voluntas, vel potius aliud propter quod illud volumus. Intentio vero interdum pro voluntate, interdum pro fine voluntatis accipitur ». *Ibid.*, dist. 38, n° 6, col. 745.

2) « Intentio ad illud respicit propter quod volumus; et voluntas ad illud quod volumus; ut, verbi gratia, si velim esurientem reficere, ut habeam vitam aeternam, voluntas est qua volo reficere esurientem, cujus finis est refectio esurientis; intentio vero qua sic ad vitam pervenire volo; finis autem supremus est ipsa vita ad quem et alius finis refertur ». *Ibid.*

un but moral. Saint Ambroise n'a-t-il pas dit : *Affectus tuus operi tuo nomen imponit ?* [1]).

Mais, se demande le Lombard, cet axiome s'applique-t-il à tous les actes extérieurs ?

Certains le prétendent : tout acte serait indifférent : aucun acte de soi ne serait bon ou mauvais ; le tout dépendrait de l'intention : on retrouve ici la position d'Abélard.

Pierre Lombard connaît cependant une autre théorie, radicalement opposée. D'après celle-ci, il y a sans doute des actes indifférents dont toute la moralité dérive du but poursuivi. Mais il y a deux autres espèces d'actes : les uns intrinsèquement mauvais, toujours mauvais, quelle que soit la noblesse du but poursuivi ; et d'autres intrinsèquement bons, qui ne peuvent jamais devenir mauvais, malgré la malice de l'intention [2]).

Le Maître des Sentences préfère une solution moyenne. Il ne reconnaît pas d'actes qui ne puissent devenir mauvais : tout acte bon peut devenir immoral, si l'intention est perverse. Mais, d'autre part, contre Abélard, et à la suite d'Augustin, il maintient l'existence d'actes intrinsèquement mauvais, qu'aucune intention, si noble soit-elle, ne peut jamais rendre bons : dans ce dernier cas, ce n'est ni la volonté intérieure ni l'intention poursuivie par celle-ci qui vicie l'action, c'est au contraire la malice interne de l'action qui vicie les actes intérieurs [3]).

Toutefois, si le Lombard oppose cette restriction, capitale il est vrai à la thèse d'Abélard, il souligne, dans la formule

1) « Secundum quosdam... simpliciter ac vere boni sunt illi actus qui bonam habent causam et intentionem, id est, qui bonam voluntatem comitantur et ad bonum finem tendunt. Mali vero simpliciter dici debent qui perversam habent causam et intentionem. Unde Ambrosius ait : affectus tuus nomen operi tuo imponit ». *II Sent.*, dist. 40, nº 1, col. 747.

2) *Ibid.*, dist. 40, nº 2, col 747.

3) « Non semper ex fine judicatur voluntas sive *actio* mala, sicut in illis quae per se peccata sunt. Illa enim cum quis gesserit pro aliqua causa bona, bonum videtur habere finem ; nec ex fine voluntas est mala, nec ex voluntate actio fit mala, sed ex actione voluntas fit prava ». *Ibid.*, nº 3 circa finem, col. 749.

qu'il propose, le rôle de l'intention ; la moralité des actes, dit-il, dérive de l'intention, excepté dans les actes intrinsèquement mauvais : C'est la formule d'Ambroise, dûment appliquée [1]).

L'acte interne de volonté et l'acte externe constituent-ils deux péchés numériquement distincts ? Il y a sans doute deux actes, répond le Lombard, mais une seule faute morale. Le péché est plus grand si à la volonté de pécher, s'ajoute l'exécution du vouloir ; mais il n'y a qu'un péché, parce qu'il n'y a qu'une désobéissance, un seul mépris de la loi.

Sans doute l'acte interne est déjà un péché entièrement constitué, avant son actualisation. Mais il ne faudrait pas en conclure : l'acte externe est donc en dehors de la moralité, ou bien, il constitue une faute numériquement distincte. — L'acte externe, reprend Pierre Lombard, est, lui aussi, dans l'ordre de la moralité ; il y a donc deux sources de culpabilité, toutes deux sont contaminées ; mais c'est une même malice morale qui les a viciées : il n'y a donc qu'une seule et même faute morale.

Qu'on n'objecte pas l'existence, dans le Décalogue, de deux préceptes distincts concernant le vol : l'un relatif au désir, l'autre atteignant l'acte externe. — En violant les deux préceptes, vous ne commettez qu'une seule faute morale, de même que, sous les deux préceptes relatifs à la charité, c'est une seule et même charité qui nous est inculquée [2]).

*
* *

Telles sont les solutions apportées par les Sentences que

1) « Cum ex affectu dicitur nomen imponi operi, in bonis operibus generaliter vera est haec regula ; sed in malis excipiuntur illa quae per se mala sunt. Omnia igitur opera hominis secundum intentionem et causam judicantur bona vel mala, exceptis his quae per se mala sunt, id est quae sine praevaricatione fieri nequeunt ». *Ibid.*, n° 3 in fine.

2) *Ibid.*, dist. 42, n°s 1-3 ; col. 752.

saint Thomas commentera un siècle plus tard. Pour apprécier équitablement les distances qui séparent les deux Maîtres, il faudrait suivre de près les travaux des sententiaires qui ont commenté le Lombard [1]). Dans les notes qui suivent, il sera question de trois maîtres spécialement

1) Parmi ceux-ci, un des plus fidèles disciples fut PIERRE DE POITIERS, pendant 38 ans professeur de théologie à Paris, mort en 1205. Dans ses *Sententiarum libri quinque*, composés avant 1176 (J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XIIe siècle, op cit.*, p. 149), il discute longuement, pour l'approuver, la thèse du Lombard sur l'unicité du péché interne et du péché externe (P. L., t. 211, col. 988 C-D, 989 A-D. Même fidélité à reprendre les idées du Maître au sujet de la question : *utrum omnis actio ex intentione et fine pensetur; ibid.*, col. 1000 C-D, 1001 A-C. — ALAIN DE LILLE (né vers 1120, professeur à Paris, mort vers 1202) n'a pas commenté le Lombard ; mais discute les questions agitées dans les *Sentences*. Les énoncés de ses *Theologicae regulae* sont laconiques et visent parfois le paradoxe ; mais les explications reposent l'esprit. La valeur morale de nos actions dépend du but poursuivi, dit-il, et cela est vrai pour le bien et pour le mal : « Cujus actionis finis bonus est, ipsa actio bona est... Similiter si malum (finem quis suae actioni constituit), et mala erit actio ». On objecte : mais alors, voler pour soulager son prochain est un acte méritoire. Non, répond-il, soulager son prochain *in se* est bien ; mais le soulager par un vol est une fin mauvaise, l'action est donc mauvaise (P. L., t. 210, col. 656 B-D). — Moins subtile et plus profonde est la discussion des axiomes reçus dans les écoles : « Penes voluntatem est omne meritum ; quantum quis vult tantum meretur ; voluntas pro facto reputatur ; affectus tuus operi tuo nomen imponit ». Gagne-t-on donc autant à vouloir l'acte qu'à le faire ? Certains, dit-il, l'affirment quand il s'agit du bien (à l'exception peut être de certains actes qui, comme le martyre, la prédication, ont un mérite spécial inhérent à l'acte extérieur) ; mais le nient quand il s'agit du mal : on est plus coupable à tuer volontairement un homme qu'à se contenter du simple vouloir interne, « eo quod actus ille malus genere est, et ita addit aliquid merito ». Mais, reprend le théologien lillois, cette raison vaut identiquement la même pour les actes bons : donner l'aumône est aussi un acte qui a sa bonté spécifique, « actus bonus genere est ». Cependant, continue-t-il, et sa réponse vaut d'être signalée, il faut maintenir la distinction établie entre les actes bons et les actes mauvais. En effet, quand il s'agit du bien, nous ne pouvons nous contenter du simple désir ; nous devons non seulement vouloir le bien en désir, mais le réaliser en acte ; au contraire, quand il s'agit du mal, nous devons l'éviter, déjà à l'état de simple désir. Etant donc déjà coupable du mal par la simple volonté que nous en avons, nous voyons notre culpabilité augmentée si, au péché déjà constitué du désir, nous ajoutons le mal de l'acte extérieur. Au contraire, nous n'avons le mérite du bien que si, pouvant faire l'acte, nous le faisons ; mais par là aussi, dans le domaine du bien même, nous avons le mérite de l'acte externe par notre simple volonté, si, sans notre faute, sa réalisation est impossible. « In genere malorum, non potest actus comitari voluntatem, quin major sit ibi contemptus, quia cum homo teneatur nec velle nec facere malum, si vult malum, saltem debet ibi figere pedem ; cum ergo

en vue : Guillaume d'Auxerre, Albert le Grand et Alexandre de Halès.

Guillaume d'Auxerre, *Guillelmus Autissiodorensis* suit, dans les grandes lignes, les cadres tracés par le Lombard, mais s'y meut librement. Sa *Summa aurea* fut très remarquée. « C'est la somme qui semble avoir obtenu le plus grand succès de son temps », écrit le P. Mandonnet [1]).

D'où vient la malice des actes ? Certains actes sont mauvais, uniquement parce qu'ils sont défendus. Est-ce le cas pour tous ? N'y aurait-il pas en certains actes une malice intrinsèque, antérieure à leur prohibition ? Un texte de saint Augustin est, ici, décisif : *aliqua sunt mala quia prohibita ; alia vero prohibita, ideo quia mala :* indépendamment de toute défense, le fornication, l'adultère sont mauvais. Pourquoi ? Ces actes constituent, d'eux-mêmes, une attache de l'âme aux biens inférieurs qui l'enténèbrent au lieu de la soumettre à l'action illuminatrice du Bien suprême [2]). Ou, si l'on veut, d'après un autre texte du

ultra procedit, major est contemptus. In bonis vero, nequaquam ita est, quia homo tenetur et velle et facere bonum, nec citra actum debet manere, si ad actum potest perducere. Non ergo est magis gratus Deo si vult et facit, quam si tantum vult, cum implere non possit ; quare non est major caritas in implendo quam volendo ». *Ibid.*, col. 658 A-C.

1) Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, 2e éd., Louvain, 1911, p. 52, note 1. La première édition de l'œuvre de Guillaume d'Auxerre parut à Paris en 1500 : *Summa aurea in quattuor libros sententiarum, a subtillissimo doctore magistro Guillermo Altissiodorensi edita.* C'est le texte que nous suivons. — Guillaume d'Auxerre fut un personnage considérable. En 1231, Grégoire IX le chargea, avec deux autres maîtres de Paris, d'expurger le texte d'Aristote destiné aux écoles. Le travail n'aboutit pas : Guillaume mourait bientôt après. Mandonnet, *op. cit.*, pp. 20-22. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale.* Louvain, 1912, p. 301.

2) « Si nulla facta esset prohibitio, tamen aliquid esset malum culpae sive peccatum, quia sicut dicit B. Augustinus quod anima posita est inter Deum et creaturas *rationabiles (?)* visibiles ; unde si per amorem conjungat se Deo tamquam superiori illuminatur et omnibus bonis perficitur. Si vero per amorem conjungat se visibilibus rebus obtenebratur et omnibus bonis Dei diminuitur. Unde etsi nulla facta esset prohibitio, tamen frui creatura esset ei malum quia novicum... et ideo fornicari et adulterari et hujusmodi sunt prohibita quia mala, et non e converso ». *Summa aurea*, Libro II, tractatu 15, quaestione 3^a, fol. 71, col. 2.

Docteur d'Hippone, ces actes détruisent les trois éléments qui définissent le bien spécifique de chaque être : *species, modus et ordo ;* tel acte, conforme à la nature animale, sera contraire à la nature de l'homme comme tel [1]).

Comment désigner ces actes ? On parle de bien, de mal *in genere*. Mais, se demande l'auteur, ces distinctions sont-elles fondées ? Donner l'aumône est réputé bon *in genere*, et cependant cet acte peut devenir mauvais ; tuer un homme passe pour mal *in genere ;* et toutefois ce peut être louable. C'est à se demander si tous les actes ne sont pas indifférents *in genere*. — Il y a, répond-il, deux manières d'être bon ou mauvais *in genere*. Certains actes sont bons au point de ne pouvoir devenir mauvais ; la bonté morale en est inséparable : ils sont bons *in se* et *secundum se*. D'autres actes sont, sans doute, bons en eux-mêmes, mais peuvent être viciés par une circonstance extrinsèque : ils sont bons *in se,* mais pas *secundum se*. L'acte de charité, comme tel, est du premier genre ; l'acte de l'aumône appartient au second. Il en sera de même des actes mauvais : la fornication est mauvaise sans pouvoir jamais se légitimer : *mala in se et secundum se ;* l'homicide, défendu en soi, ne l'est pas dans tous les cas. Si donc on réduisait le bien *in genere* au premier mode, on devait dire que l'aumône est un acte indifférent ; mais nullement, si dans cette dénomination, on englobe la seconde manière d'être [2]).

1) « Luxuria in porco non est mala, quia consentanea est naturae porci ; nec corrumpit speciem, modum vel ordinem in porco ; tamen est malum in homine secundum se, quia privat debitum modum, speciem et ordinem in eo. Sicut enim acetum aceto mixtum non corrumpit acetum, tamen vino mixtum corrumpit vinum ; sic amor creaturae bruto immixtus nihil in eo corrumpit, immixtus tamen animae rationali, per amorem corrumpit in ea bona ejus. Anima autem quaedam nobilis natura est inter Deum et alias creaturas ; et cum Deo conjungitur, illuminatur, melioratur, perficitur ; cum vero creaturis, obtenebratur, deturpatur, diminuitur ». *Loc. cit.*, fol. 71, col. 3. Nous avons cité ces deux textes pour montrer la manière augustinienne de concevoir la bonté morale des actes humains.

2) « Bonum in genere duobus modis accipitur. Primo modo dicitur bonum in genere quod secundum se habet generaliter sibi annexam bonitatem et ex neces-

Guillaume sait incontestablement que trois éléments concourent à la moralité des actes : l'objet, les circonstances et l'intention poursuivie. Mais conformément à la tendance imprimée par Abélard et aux préférences marquées du Lombard, s'attachant d'ailleurs à l'étude de l'acte extérieur, notre auteur se demande, avant tout, si l'intention ne suffit pas pour mesurer la moralité de l'acte extérieur : *utrum opus commensuretur secundum intentionem ?* Ambroise avait dit : *Affectus tuus operi tuo nomen imponit*, et la Glose d'un texte de saint Mathieu [1]) portait : *quantum intendis, tantum facis*. Comment comprendre ce dernier axiome ?

Les termes, il faut l'avouer, étaient encore mal définis. Par « intention », l'on entendait deux choses bien distinctes : d'abord, le but poursuivi en connaissance de cause : on vise un but moralement bon, l'acte est-il par là-même bon ? Mais l'on entendait aussi par ce même mot la conscience de l'agent moral : on pense bien faire, fait-on bien ? On pense ne commettre qu'une faute légère en faisant un acte qui objectivement est gravement défendu, quelle faute commet-on ? [2]).

sitate, ut habere caritatem. Secundo modo, dicitur bonum in genere quod in se et quantum in se est generaliter est bonum, nisi aliqua circumstantia deformans ipsum extrinsecus adveniat, et secundum hoc dare eleemosynam est bonum in genere. Dicimus igitur quod secundum primum modum aliquid est bonum in se et secundum se, ut habere caritatem ; sed secundo modo aliquid est bonum in se et non secundum se, ut dare eleemosynam. Similiter dicimus quod malum in genere duobus modis dicitur ; secundum primum, fornicari est malum ; secundum secundum modum, interficere hominem est malum in genere quoniam est in se malum universaliter, sed non secundum se... Dare eleemosynam est indifferens secundum primum modum... sed secundum secundum modum, dare eleemosynam est bonum in genere et non indifferens ». *Ibid.*, lib. 3, tract. 2, qu. 14, fol. 127, col. 2.

1) « Bonus homo de bono thesauro profert bona ; et malus homo de malo thesauro profert mala ». Math. XII, 35. Le trésor où l'on puise, c'est l'intention, disait la Glose interlinéaire.

2) Guillaume se demande si l'intention est identique à la volonté, envisagée comme acte. — Il n'y a pas de distinction réelle, mais logique. Reprenant l'exemple de saint Augustin, il dira avec Pierre Lombard : dans l'acte de vouloir aller à la fenêtre en vue de regarder les passants, on distinguera l'intention de

La réponse de Guillaume se ressent de cette confusion ; mais elle vaut d'être relevée, à cause des allusions qu'y feront Albert le Grand, Alexandre de Halès et saint Thomas.

Le mot *quantum*, *tantum* peut se prendre, dit-il, comme adverbe, ou encore comme substantif. Pris comme adverbe, le mot *quantum* peut à son tour revêtir deux sens. Tantôt il signifie l'intensité de l'intention : si l'on poursuit plus intensément un but moral, l'acte sera d'autant meilleur ; et il faudra en dire autant du mal moral. En ce sens, la formule est fausse : cette intensité est une circonstance de l'acte, mais ce n'est pas une norme suffisante de moralité : le démérite s'apprécie d'après d'autres circonstances encore ; quant au mérite, il se mesure plutôt au degré de charité. Tantôt, selon un autre sens, le mot *quantum* désignerait le degré de bonté ou de malice de l'intention : plus l'intention est élevée, plus l'action sera louable ; plus l'intention est dépravée, plus l'action qui en émane sera mauvaise. En ce sens, la formule est vraie : si votre volonté *(affectus)* est bonne, l'acte est rendu moralement bon ; votre volonté est-elle perverse, l'acte n'en peut être que mauvais. C'est là le sens qu'il faut donner à l'axiome ambrosien : *affectus tuus operi tuo nomen imponit.*

Mais le mot *quantum* peut aussi être pris substantivement, et le sens sera : vous voulez faire beaucoup, vous pensez faire beaucoup ; de fait vous réalisez moins ; votre mérite se mesure-t-il à la générosité de votre désir, à votre bonne foi ? Ici encore, il faudra distinguer. Dans le domaine du bien, la formule est fausse : vous aspirez à un acte héroïque ; vous n'en avez nullement *ipso facto* le mérite. S'agit-il du mal ? Une nouvelle précision s'impose : croyez-vous com-

regarder les passants et la volonté de prendre le moyen approprié. L'intention se rapporte donc au but, la volonté au moyen. « Intentio idem est quam voluntas subjecto sive realiter, sed relatione differunt. Id enim quod dicitur voluntas respectu primi finis dicitur intentio respectu ulterioris finis, ut in exemplo beati Augustini : iste vult ire ad fenestras ut videat transeuntes ». Lib. 2, tract. 29, cap. 7, quaest. 1, fol. 101, col. 1.

mettre une faute grave, la faute vous sera imputée comme faute grave. Vous commettez une faute que vous croyez légère, mais qui est grave : la faute est grave, car pour apprécier la faute, il ne faut pas tenir compte de la seule conscience (*intentio*), mais de la nature de l'acte et des autres circonstances [1]).

1) « Haec dictio quantum potest teneri adverbialiter ; et sic etiam est duplex : quia haec dictio quantum potest notare quantitatem intensionis, ut sit sensus : quantum intense intendit aliquis agere bonum vel malum, tantum bonum vel malum facit. Et sic falsa : quia non tantummodo penes intensionem intentionis attenditur bonitas vel malitia actionis. Sed penes alias circumstantias attenditur malitia ; bonitas vero potius penes radicem. Ultra, haec dictio quantum potest notare quantitatem qualitatis, ut sit sensus : quantum bona vel mala est intentio, tantum bona vel mala est actio ; et secundum hoc est vera. Hoc enim est quod dicit beatus Ambrosius : affectus tuus operi tuo nomen imponit, quia si bonus est affectus, bonum est opus ; si malus, malum. Vel illae dictiones tantum quantum possunt teneri nominaliter in accusativo casu, ut sit sensus : quantum intendit aliquis facere, tantum facit... Et secundum hoc falsa est, secundum quod intelligitur pro bono ; quia quantitas bonitatis non attenditur tantum penes illud quod intenditur, sed potius penes radicem. Unde non sequitur : si intendis multum mereri, multum mereris ; vel si intendas parum mereri, parum mereris. Sed secundum quod intelligitur in malo et ascendendo et in genere, vera est, ut sit sensus : si intendis multum peccare, multum peccas. Unde... non valet haec argumentatio : si quis intendit peccare mortaliter, peccat mortaliter; ergo si quis intendit peccare venialiter, peccat venialiter; quoniam sola intentio mortalis facit mortale, sed non sola intentio venialis facit veniale peccatum ; quia non solum illud quod intenditur facit ad quantitatem peccati, sed etiam genus peccati et aliae circumstantiae ; unde patet quod si illa propositio intelligitur in descensu, falsa est », lib. 2, tract. 29, cap. 5, fol. 99, col. 3. — Chez notre auteur, la confusion était générale à cette époque, la bonté morale d'un acte est confondue avec son caractère méritoire ; et le mérite d'une action dépend de son principe, *penes radicem*, c'est-à-dire de la charité qui, étant acte parfait, ne suppose aucun défaut ni dans l'acte ni dans ses circonstances. « Mereri attenditur penes radicem tantum, non secundum intentionem. Demeritum autem et secundum intentionem et secundum circumstantiam ». *Ibid.*, fol. 100, col. 1. « Meritum attenditur tantum penes caritatis intensionem, et ideo non augetur meritum propter aliam circumstantiam. Sed quia peccatum non habet aliquam certam radicem secundum quam mensuretur, et ad esse peccati pauciora exiguntur quam ad esse virtutis, ideo alia sunt quae augent demeritum quam quae meritum ». Lib 2, tract. 30, qu. 1, fol. 102, col. 4. L'auteur distinguait d'ailleurs, comme ses contemporains, le mérite substantiel : la vie éternelle, d'autres mérites secondaires : la joie du bien accompli, la rémission des péchés, etc. Ainsi donner l'aumône est un acte meilleur que le jeûne ; si ces deux actes émanent d'une charité également intense, leur mérite substantiel sera le même ; mais il pourra se faire qu'en jeûnant beaucoup, on mérite une plus abondante rémission de ses fautes qu'en se contentant de donner une aumône faible relativement aux ressources dont on dispose. *Ibid.*,

Malgré ces précisions, l'auteur souligne, comme Abélard, l'influence prépondérante de l'intention. D'après lui, l'acte extérieur (*eventus sequens*) réalisant la volonté intérieure n'ajoute rien à la moralité de celle-ci. Ainsi deux hommes lancent une flèche avec l'intention de tuer : l'un d'eux atteint son but, l'autre le manque. Tous deux sont également homicides, car ils ont tout fait pour atteindre leur but : *voluntas progressiva in actum pro facto reputatur*. L'acte extérieur n'est en effet dans l'ordre moral que grâce à l'intention de réaliser le mal ou par suite de la négligence mise à l'éviter [1]).

Est-il logique d'en conclure que l'acte extérieur constitue un même péché avec l'acte de volonté ? Car il y a, dans le Décalogue, deux préceptes distincts : l'un défend l'adultère de fait ; l'autre en condamne le désir même. Et puis comment identifier un acte tout interne avec un acte extérieur ? D'autre part, dans les deux actes, il y a un seul et même

fol. 100, col. 1. — L'imprécision du terme *intentio*, relevée plus haut, apparaît dans des cas de conscience que Guillaume d'Auxerre pose comme illustration de sa doctrine sur l'intention Un homme commet un adultère, l'autre une simple fornication. Mais tous deux pensent *(credunt)* commettre la fornication, et pour le reste sont égaux. Qui est le plus grand coupable? Leur faute est égale, répond l'auteur, parce que chez tous deux, il y a mépris égal de la loi : *Quantum intendis, tantum facis*. Autre cas. Un homme veut commettre une fornication ; de fait, par suite d'erreur concernant la personne, il fait un adultère. Un autre veut commettre l'adultère ; en fait, ce n'est qu'une fornication. Qui des deux est le plus coupable ? Le second, répond Guillaume ; car c'est en lui qu'on trouve le plus grand mépris de la loi. « Quaedam circumstantia est in secundo quae multum aggravat peccatum.... opinio qua secundus opinatur se adulterari... quoniam, quod actio sit mala, habet a voluntate, et non e converso, et ideo cum voluntas secundi sit pejor, actus ejus est pejor ». Lib 2, tract. 29, cap 5, fol. 99, col. 3 et 4.

1) « Sequens eventus non aggravat peccatum ; et praedicti duo aequaliter peccant, scilicet interficiens et non interficiens, quoniam voluntas progressiva in actum pro facto reputanda est, ut quando aliquis facit quidquid potest ut interficiat hominem... Interficiens et non interficiens aequaliter peccant et uterque reus est duplicis homicidii. Licet enim alter non interficiat hominem actu, tamen habetur pro interficiente, quoniam talis voluntas progressiva qualis vel quantum in ipso est pro facto reputatur... Nec eventus sequens aggravat peccatum, nisi inquantum est in intentione vel inquantum negligitur ». *Ibid.*, fol. 100, col. 2-4. — Saint Thomas reprendra la question dans les mêmes termes, mais lui donnera une autre portée, 1ª 2ªᵉ, q. 20, art. 5.

mépris de la loi. La réponse de Guillaume concilie le tout : péché de volonté et péché extérieur sont deux actes réellement distincts, mais constituent une même faute morale, car ils tendent au même but et aboutissent au même résultat [1]).

Il n'y a donc pas lieu de se demander où est la faute la plus grave, dans la volonté de pécher ou dans l'acte extérieur. La gravité est la même dans les deux actes ; car la malice de la volonté et celle de l'acte externe puisent à une même source : l'intention déviée [2]).

*
* *

Avec Albert le Grand [3]), nous retrouvons un commentaire plus suivi des Sentences du Lombard.

Celui-ci avait maintenu, contre Abélard, que les actes

1) « Utrum intentio et opus sint idem peccatum, an diversa ?... Peccatum voluntatis et peccatum operis diversa sunt in subjecto (c'est-à-dire d'après le contexte précédent : *realiter*) ; sed idem peccatum sunt quantum ad effectum et finem ; quoniam voluntas et actio dicuntur malae quia referentur ad finem indebitum... et quia diminuunt idem bonum naturale in homine ». *Ibid.*, fol. 101, col. 1.

2) « Utrum mala voluntas sit majus peccatum quam actio procedens ex ea vel e converso ? Neutra est magis mala quam reliqua... Voluntas (enim) sive actio non est mala per se, sed per aliud, scilicet quia refertur ad finem indebitum vel quia privatur debito fine ». *Ibid.*, fol. 101, col. 2-3. — Pour apprécier Guillaume d'Auxerre, comme moraliste, on devrait connaître les Sommes théologiques, inédites encore, de trois professeurs de Paris : *Magister Martinus*, professeur vers 1200, *Etienne Langton (Stephanus Cantuariensis)* († 1228) ; et *Prévostin (Praepositinus)* de *Crémone*, chancelier de l'église de Paris de 1206 à 1209, mais résidant encore en cette ville en 1231. Grabmann a relevé dans leurs œuvres nombre de questions qui intéressent directement la présente étude. Ainsi Maître Martin se demande « *quid (sit) voluntas, quid finis, quid intentio. An peccatum voluntatis sit peccatum actuale* ». Avant Guillaume d'Auxerre (voir *Summa aurea*, lib. 2, tract. 12, q. 1-3, fol. 65-66 ; fol. 264, col. 3), Etienne Langton a tout un chapitre consacré à la syndérèse, qui remplacera, dans la terminologie scolastique, la *superior scintilla rationis* de Pierre Lombard (v. plus haut, p. 33, note 3). Prévostin traite ces questions : *Utrum quis tantum mereatur sola voluntate quam aliquis voluntate et opere ; De consensu et intentione ; Utrum voluntas et intentio idem sint.* Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, zweiter Band, Freiburg i/B., 1911, pp. 499 ; 524, 527 note 2 ; 553, 556 note 3.

3) Concernant les écrits d'Albert le Grand, nous suivrons la chronologie qu'a récemment proposée F. Pelster, S. J., *Kritische Studien zum Leben und zu den*

extérieurs doivent, comme les actes internes, être intégrés dans le domaine de la moralité. Sans y insister, Albert le Grand note l'origine du malentendu. Ceux qui réduisent le champ de la moralité aux actes internes, n'envisagent que la cause de la moralité : la volonté intérieure. Ceux qui y englobent les actes extérieurs considèrent en outre le mal dans son exécution et dans la faculté où il s'incarne : à ce titre, les actes extérieurs peuvent être bons ou mauvais [1].

Avec le Lombard, Albert maintient que tout acte, en tant qu'acte, est bon et vient de Dieu, servît-il de *substratum* au péché [2]. Mais cette bonté, d'ordre physique, est en dehors de l'ordre moral. La bonté qui contribue en premier lieu à intégrer l'acte dans la moralité est celle que Pierre Lombard appelait *bonum in genere*. Que faut-il entendre par ce mot ? Dans les êtres, le genre est le premier *substratum* de toutes les spécifications. Sans doute l'acte comme tel est, dans l'ordre physique, le premier élément déterminable ; mais nous parlons de l'ordre moral ; et, on vient de le dire, l'acte, comme tel, lui est étranger. Ce qui situe d'abord un acte dans l'ordre moral, c'est la matière à laquelle, de sa nature, l'acte se rapporte : qui dit rassasier, dit faim à apaiser ; rassasier est donc bon *in genere*. Dans certains cas, cette

Schriften Alberts des Grossen. Freiburg i/B., 1920, pp. 113-130 ; 169-175. Nous n'envisageons ici que les œuvres d'Albert qui ont pu influencer les écrits de saint Thomas et spécialement les questions 18-21 de la 1ª 2ᵃᵉ, dont la rédaction doit être placée en 1269, lors de son dernier séjour à Paris. MANDONNET, *Paris et les grandes luttes doctrinales* (1269-1272), dans la *Revue des Jeunes*, 1920, p. 521. Il ne sera donc pas question ici de la *Summa theologiae* dont, au dire de Pelster, Albert le Grand n'aurait commencé la rédaction qu'après 1270. Saint Thomas est arrivé à Paris en 1245 pour y suivre les leçons d'Albert. En 1248, il accompagna son maître à Cologne et y séjourna jusqu'en été 1252. C'est pendant ce laps de temps qu'il aura connu la *Summa de creaturis* qu'Albert, au dire de Pelster, composa entre 1245 et 1248. Immédiatement après cet ouvrage, Albert composa son *Commentaire sur les Sentences*, que saint Thomas a pu aisément connaître quand, en 1253 ou 1254, il commenta lui-même le livre du Lombard, lors de son second séjour à Paris commencé à la fin de 1252. MANDONNET, *S. Thomas d'Aquin, le disciple d'Albert le Grand*, dans la *Revue des Jeunes*, 1920, pp. 141 et ss.

1) *In II Sent.*, dist. 35, art. 4, édit. Borgnet, t. 27. Paris, Vivès, 1894, p. 567.

2) *Ibid.*, art. 7, p. 575.

bonté fondamentale se conçoit indépendamment de circonstances ultérieures ; celles-ci pourront lui ajouter une nouvelle bonté morale ou la vicier ; on peut rassasier un affamé dans un but condamnable ; cependant l'acte de soulager ce malheureux reste bon *in genere*. Dans d'autres cas, au contraire, pour définir la bonté générique, il faut y supposer certaines circonstances : ainsi l'acte de tuer son semblable n'est pas, de soi, mauvais. Et enfin, parfois les circonstances bonnes sont supposées *a priori* dans la définition même de l'acte : un acte de charité envers Dieu ne se conçoit pas sans que toute circonstance soit bonne [1]).

Il y a donc lieu de distinguer trois espèces de bonté : l'une essentielle à l'acte en tant qu'acte, étrangère à l'ordre moral : *bonum per essentiam* ; l'autre dérivée de la matière naturellement appropriée à l'acte : *bonum in genere* ; une autre enfin qui achève de perfectionner l'acte dans sa moralité et lui donne sa perfection absolue : *bonum absolutum simpliciter* ; elle sera réalisée si tout est bien dans les circonstances (*bonum in specie*) et l'intention poursuivie [2]). Les dénominations importent peu : Albert, précisant le

1) « Actus secundum se non ponit potentiam in moribus sed efficitur extra mores ; et ideo non est primum in genere sed extra genus et de hoc non quaeritur hic... Bonum in genere dicitur per metaphoram ad genus quod est subjectum primum et potentia prima ; hoc autem in moribus est actus voluntatis comparatus ad materiam circa quam debet esse secundum suam naturam, ut reficere circa esurientem... Bonum in genere dicitur bonum bonitate proportionis quae ulterius potentia est ad bonum circumstantiae... In quibusdam actibus numquam est accipere debitam materiam sine circumstantiis, sicut in quibus nihil est dirigere sine circumstantiis, sicut est coire, occidere, et in quibus circumstantia debita importatur in actu et materia, ut diligere Deum. In quibusdam autem potest separari et vestiri bonis et malis circumstantiis, ut dare indigenti et reficere esurientem ». *Ibid.*, dist. 36, art. 6 solutio, ad 3um, ad 6um ; art. 7, pp. 592-593.

2) « Bonum per essentiam est idem bonum quod convertitur cum ente in quantum est, et non addit super ens nisi relationem ad finem. Bonum autem in genere dicitur dupliciter, scilicet proportione actus ad materiam debitam vel a generali forma. Sed bonum absolutum simpliciter est bonum quod est perfectum secundum formam boni ex circumstantiis et fine ». *Ibid.*, art. 7, ad 1um et ad 2um. « Actio super debitam materiam dicit bonum in genere, cui sicut species respondet bonum ex circumstantiis ». *Ibid.*, dist. 40, art. 1, p. 624.

Lombard, pose les cadres de la division classique à laquelle saint Thomas donnera sa dernière perfection [1]).

A la suite du Maître des Sentences, Albert examine séparément l'acte interne et l'acte extérieur.

Et d'abord, d'où dérive la moralité de l'acte interne ? Guillaume d'Auxerre et, au dire d'Albert, Prévostin de Crémone [2]) avaient distingué entre bien et mal. Dans le domaine du mal, d'après eux, l'intention fait l'action : si vous voulez mépriser Dieu, vous le méprisez par votre acte, celui-ci fût-il un geste de soi indifférent. Mais dans le domaine du bien, la règle ne vaut plus : vous pouvez donner cent mille oboles ; vous n'en donnez qu'une, avec l'intention d'avoir le mérite de donner le tout ; votre prétention est vraiment excessive. De même, vous faites une action mauvaise, dans un but moral ; l'action ne devient pas de ce chef moralement bonne, quoique la noblesse du but diminue la malice de l'acte.

Albert ne contredit pas ces solutions, mais préfère une autre manière de parler qui d'ailleurs légitimera celles-ci. Il prétend, à cet effet, en revenir à la lettre du Lombard. Celui-ci avait dit : la moralité de l'acte interne dépend de la fin poursuivie. Mais, reprend Albert, il faut bien comprendre cet axiome du Maître. Il existe, en effet, deux espèces de fin : l'une extrinsèque à l'acte même, surajoutée à celui-ci par l'agent moral ; l'autre intrinsèque, qui se rattache, de sa nature, à l'acte même (nous dirions aujourd'hui *finis operantis* et *finis operis*) [3]). Celle-ci est conforme

1) 1a 2ae, q. 18, art. 1-4.

2) Chez Albert le Grand, le nom de Prévostin est plusieurs fois associé à celui de Guillaume d'Auxerre, par ex.: *In I Sent.*, dist. 15, art. 2 ; *Summa theologica*, pars 2a, q. 84, q. 107, art. 2 particula 3; q. 114, membro 4, art. 5; souvent, il est cité seul. Ces faits montrent l'intérêt doctrinal de la publication des œuvres de Prévostin, annoncée par M. Brommer (Grabmann, *op. cit.*, p. 555, note 2).

3) « Eorum quae ad finem referuntur, quaedam sunt cognata fini ex natura ipsorum, hoc est, quod naturaliter sunt ordinata ad ipsum ; quaedam autem per naturam sunt obliquata ab ipso ; et quaedam nec sic nec illo modo... Finis

à l'acte ; celle-là peut être contraire à la nature de cet acte. Qu'on ne dise donc pas : le Lombard, si sa règle vaut, devra canoniser l'acte de celui qui vole pour aider un malheureux ; c'est, dit Albert, se méprendre sur la pensée du Maître : celui-ci prétend ne parler que de la fin vers laquelle l'acte est naturellement orienté [1]).

L'axiome ambrosien : *affectus tuus operi tuo nomen imponit* a donc un sens bien précis : dans les choses indifférentes ou bonnes, la bonté morale de l'intention se communique à l'acte, mais nullement dans les choses mauvaises ; car ici, cette relation établie entre un acte mauvais et une fin bonne est déraisonnable (*stulta*), comme contraire à la fin naturelle de l'acte [2]). La moralité de l'acte interne ne se mesure donc pas toujours à l'intention de l'agent, mais toujours à l'intention de l'acte (*finis operis*) quand celle-ci existe. On pressent la solution, en apparence paradoxale, que donnera plus tard saint Thomas : la moralité de l'acte intérieur se mesure au seul objet de cet acte [3]).

Mais encore faut-il préciser le sens de ce mot *intentio*. Ici encore, Albert annonce saint Thomas. L'intention est-elle acte de raison ou de volonté? D'une part, Aristote a dit que la volonté se rapporte à la fin ; l'intention nous orientant vers la fin semble donc être acte de volonté. Et d'autre part, qui dit : avoir telle intention, dit : assigner une fin à

(aliquis) est qui disponit rem relatam ad ipsum, ut terminus motus disponit et diffinit motum, sicut forma finis est in generatione ; et iste finis est pars complens rem vel in esse vel in bene esse ». *In II Sent.*, dist. 38, art. 1, p. 604.

1) « Non est in talibus (v. gr. : aliquis furatur ut pascat pauperem) relatio per naturam operis, sed tantum per cogitationem agentis ; et de tali relatione non loquitur hic Magister ; quia illa stulta est, si applicat fini quod non est applicabile ei ». *In II Sent.*, dist. 38, art. 1 in fine.

2) « Dicamus igitur quod intentio imponit nomen operi per finem proximum sive primum in his quae sunt cognata ad ipsum et in his quae non sunt obliquata in contrarium ». *Ibid.*, p. 604, col. 2. — Dans cet article, on voit sur le vif l'influence de la philosophie d'Aristote : il suffit de lire les arguments qui introduisent la solution d'Albert ; tel celui-ci : « In agentibus secundum naturam, in quibus est forma finis, attenditur bonitas generationis et actus ex forma quae est finis ; ergo similiter etiam erit in agentibus ex deliberatione ». *Ibid.*, p. 603, col. 2.

3) *1a 2ae*, q. 19, art. 1-2.

son activité ; mais cette relation établie entre mon action et la fin implique un acte de raison. Albert répond : vous pouvez disséquer le concept d'intention ; n'y voir d'abord que l'assignation d'une fin, le geste de celui qui, du doigt, montre le but à réaliser : en ce sens, l'intention relève de la raison. Vous pouvez y voir exclusivement l'acte de tendre vers le but, la marche du voyageur vers le terme ; en ce sens, l'intention est acte de volonté. Mais il vaut mieux voir dans l'intention le concours de ces deux actes ; on dira alors : l'intention est un acte de volonté, dirigée par la raison [1]).

En abordant l'étude de l'acte extérieur, Albert, dépassant les cadres du Lombard, élève une question qui occupera souvent saint Thomas : bien et mal constituent-ils des notes essentielles, des différences spécifiques de l'activité humaine ; en d'autres termes, une action moralement bonne diffère-t-elle spécifiquement d'une action moralement mauvaise ?

A première vue, il semble bien qu'il en soit ainsi, dit notre auteur : une action bonne, restant numériquement la même, ne perd jamais sa bonté ; celle-ci est donc inséparable de l'acte et comme sa forme substantielle. D'autre part, envisagés dans l'acte concret, bien et mal semblent étrangers à la nature de cet acte : un même acte *in concreto*, l'aumône par exemple, peut être orienté vers le bien ou le mal ; n'est-ce pas dire que la moralité est extrinsèque à l'acte individuel ? [2])

Albert va tenter de dissiper les équivoques. Bien et mal

1) « Intentio potest intendere in finem operatione, vel judicando finem tantum vel utroque modo. Et primo modo sicut viator tendit in finem viae, et sic intentio est voluntas tendens in finem vel, ut melius dicatur, tentio voluntatis in finem. Secundo modo similis est illi qui digito stans in via monstrat, et... est in ratione. Et tertio modo est voluntatis rectae sive regulatae a ratione, et haec est materiae propriae modo sumpta intentio ». *In II Sent.*, dist. 38, art. 5. — Voir Saint Thomas, *De Veritate*, q. 22, art. 13 ; *1a 2ae*, q. 12, art. 1 in corp. et ad 3um.

2) *In II Sent.*, dist. 40, art. 1, objectio 1a ; sed contra 2°.

ne sont pas des notes strictement essentielles, et cependant ne sont pas des différences purement accidentelles ; ce sont des propriétés *(accidens speciei)* de l'action humaine. La faculté de rire ne constitue pas l'essence de l'humanité ; elle en est une propriété, reliée nécessairement, inséparablement, à l'essence rationnelle. Il n'est donc nullement nécessaire de faire du bien et du mal des formes substantielles de l'acte pour expliquer leur inséparabilité de celui-ci ; ce sont des accidents propres : *accidens per se non transmutabile circa subjectum.*

Mais, continue l'auteur, bien et mal ne sont propriétés que de l'action humaine morale. Car, s'il s'agit de l'action comme telle, il faut maintenir que la bonté et la malice lui sont purement accidentelles ; en d'autres termes, ce n'est qu'accidentellement que l'action comme telle entraîne les notes de bien et de mal moral. Un mot d'explication s'impose.

Quand on étudie les rapports de l'action avec les caractères de bonté ou de malice, on peut envisager l'action à deux points de vue : soit comme simple sujet d'inhérence, soit à la fois comme sujet d'inhérence et cause de ces caractères.

Si l'on considère l'action sous le premier aspect, on devra concéder que bien et mal ne sont pas séparables de l'action ; mais on remarquera que cette inséparabilité ne vient pas de la nature de ces caractères, mais uniquement de leur sujet d'inhérence. Celui-ci, en effet, en l'occurence, est une action, et dès lors un perpétuel devenir. Une fois l'action faite, elle ne peut se renouveler, identiquement la même. Elle a été accompagnée de son caractère individuel de bonté ou de malice ; mais cette note, rivée à l'action, participe de l'irréversibilité de celle-ci ; ce qui ne signifie nullement qu'elle n'eût pu être différente. Si un mouvement de rapide devient lent, il faut conclure qu'il y a deux mouvements : l'un exclusivement rapide, l'autre exclusivement lent ; et toutefois la rapidité et la lenteur sont extrin-

sèques au mouvement comme tel, qui peut être indifférement rapide ou lent. Il en est de même de l'action comme telle : bien et mal sont inséparables de telle action déterminée, au moment précis de son existence, mais d'eux-mêmes n'ont pas ce caractère : *quod bonum et malum non transmutantur, hoc ipsum est per accidens, et non de natura illarum formarum.*

On peut, en second lieu, considérer l'action non plus comme simple sujet d'inhérence, mais à la fois comme cause des caractères de bonté et de malice. Il y a deux espèces de causes ; l'une agissant *per se*, l'autre *per accidens, per aliud.* L'on dira, par exemple, la neige, de sa nature, est blanche ; et le nègre, noir : en nommant le sujet, on désigne ce qui, *per se,* produit ce caractère. Dans ce cas, celui-ci est inséparable de son sujet d'inhérence, mais à raison de la spécification de celui-ci ; si, en effet, on le considère dans son essence générique, l'inséparabilité disparaît : ainsi la neige est blanche, non à raison de son caractère générique d'eau congelée, mais par sa formalité de neige ; de même le nègre est noir, mais ce n'est pas en tant qu'homme.

Les causes agissant *per accidens* procèdent autrement. Ici, les caractères de l'effet ne viennent pas de la nature de la cause, mais d'autres influences extrinsèques qui ont agi sur celle-ci. Ainsi le fait d'être dit gaulois ou germain vient d'une cause extrinsèque, le lieu d'origine qui toutefois influe en partie et médiatement sur la nature de l'effet [1]).

Veut-on appliquer ces notions à l'action comme telle ? [2]). La bonté ou la malice morale peuvent résulter immédiatement de la nature même de l'action. Et alors on dira : ces

1) *In II Sent.*, dist. 40 art. 1.

2) Cette application n'est pas faite par Albert le Grand. Dans cet article, la pensée de l'auteur est touffue et d'expression inachevée. Il importait de la démêler afin de mieux apprécier la solution que saint Thomas donnera à ce problème fondamental qui n'est autre que la réfutation du positivisme moral, *1a 2ae*, q. 18, art. 5.

notes sont inséparables d'une action déterminée (dans son espèce ou dans son individualité), mais restent extrinsèques à l'action en général qui, comme telle, est indifférente à recevoir la formalité de bien ou de mal moral. En second lieu, la bonté et la malice morale peuvent, pour une part du moins, être la résultante de l'action elle-même et d'influences étrangères (éducation, hérédité) qui ont agi sur celle-ci. Dans ce cas, et pour cette même part, le bien et le mal sont extrinsèques à l'action.

En résumé donc, bien et mal sont des propriétés de l'action morale, mais sont des accidents séparables de l'action comme telle, envisagée du moins sous sa formalité abstraite d'action.

Cette question préliminaire étant résolue, Albert en arrive au texte du Lombard : que faut-il penser de la thèse abélardienne relative à l'indifférence des actes extérieurs, que seule lèverait l'intention de l'agent moral ? Peut-on dire que les actes soient tous indifférents ?

On peut, répond-il, considérer les actes à trois points de vue.

D'abord, dans leur entité physique, *pro eo quod est de sua substantia simplici sine circumstantia intellecta ;* en ce sens tout acte est indifférent et a Dieu comme auteur. Qu'on ne dise pas : haïr Dieu, poursuivre un innocent, blasphémer le Créateur ne sont cependant pas des actes indifférents. — En nommant ces actes, vous y avez inclus des circonstances (ici des circonstances de personne) ; mais dépouillez-en les actes pour ne considérer que leur pure essence (*substantia actus in se considerata*), vous devez reconnaître que tout acte est indifférent [1]). Cette indifférence fondamentale de l'acte n'est d'ailleurs nullement la bonté *in genere* dont il a été question plus haut. Qui dit : indifférent, dit : ni bien ni mal. Qui dit bon *in genere,* dit

1) *In II Sent.*, dist. 40, art. 2, in corp. ; ad 1um, ad 2um ; art. 3 initio.

un acte qui, sans doute, est indifférent vis-à-vis d'une moralité ultérieure, mais qui, en soi, a sa moralité propre, dérivée de son objet [1]).

Mais on peut parler d'indifférence des actes en un second sens : on peut considérer l'acte sous sa formalité abstraite d'acte volontaire, mais antérieurement à l'orientation que lui donnera l'intention ; on dirait aujourd'hui : *in abstracto*. En ce sens, il existe certes des actes indifférents : manger, se promener.

Enfin, on peut envisager l'acte *in concreto*, en tant qu'il procède de telle volonté délibérée. Ici, au dire d'Albert, il faut distingue. le point de vue du philosophe et celui du théologien ; et, si nous comprenons bien, le premier envisage la moralité de l'acte ; l'autre, son mérite pour la vie éternelle. Le philosophe peut admettre que tout acte concret, même délibéré, est indifférent ; car tout acte de volonté délibérée peut être orienté vers le bien et vers le mal [2]). Le point de vue théologique sera différent : on ne conçoit pas en effet un acte indifférent au regard de la vie éternelle. Ou bien, en effet, cet acte est rapporté à la fin dernière et alors il est méritoire ; ou il ne l'est pas ; et, dans ce cas, il est sans finalité, sans raison d'être légitime : il réalise la définition de l'œuvre oiseuse : *otiosum est id quod caret ratione justae necessitatis et piae utilitatis* (saint Grégoire), condamnée par les Ecritures [3]).

Un même acte peut-il, à la fois, être bon et mauvais ? Il semble que oui, à première vue : quelqu'un fait un acte

1) *Ibid.*, art. 2, quaest. 2.

2) *In II Sent.*, dist. 40, art. 3.

3) *Ibid.*, art. 4. Albert a cependant soin de réduire à des limites humainement abordables ce rapport à établir entre nos actes et la fin dernière. Il ne requiert nullement une intention actuelle et présente à tous nos actes (*ibid.*, art. 4, in fine, p. 635, col. 2) : nous ne devons rapporter nos actes à Dieu que lorsque nous pensons actuellement à cette référibilité ; et si nous omettions d'établir cette relation, non par mépris mais par négligence, nous ne commettrions qu'une faute légère (*ibid.*, p. 635, col. 1). Il n'est d'ailleurs pas requis que nos actes soient,

pour honorer Dieu, mais au cours de cette même action, il succombe à la vaine gloire. — En réalité, répond Albert, il y a un seul acte dans l'ordre physique, mais deux actes dans l'ordre moral, puisqu'il y a deux intentions moralement opposées : un même acte ne peut à la fois être bien et mal, ces deux notions étant contraires [1]).

Ces précisions vont aider Albert à résoudre les questions discutées, entr'autres par Guillaume d'Auxerre, sur les rapports de l'acte extérieur avec l'intention qui l'a dirigé.

Et d'abord, l'intention de faire une action bonne, suffit-elle pour nous assurer le mérite de cette action : *utrum voluntas pro facto reputatur* ? Il faut distinguer. Si la possibilité vous est donnée de réaliser cette intention, de faire l'action projetée, le mérite ne vous est acquis que si vous faites l'acte extérieur : omettre l'acte serait la preuve que votre intention n'était pas sincère. Mais si vous êtes dans l'impossibilité d'en arriver au fait, l'intention suffit : vous n'aurez sans doute pas la joie ni la gloire qui s'attache à la réalisation des actes ; mais c'est là un mérite secondaire (*praemium accidentale*) qui n'entame en rien le mérite essentiel (*praemium substantiale*) dont le prix est la vie éternelle. De même, s'il s'agit du mal. Ici toutefois, si la faute atteint le prochain, il faut tenir compte du dommage qui résulte de l'acte extérieur, sans compter que dans certaines fautes, celles de la chair, par exemple, l'acte extérieur intensifie la volonté intérieure et ajoute à sa culpabilité [2]).

même de cette façon, rapportés à Dieu directement ; on peut les orienter vers des fins secondaires : on peut s'adonner au jeu, au chant pour se distraire, récréer un ami attristé ; ces actes, loin d'être peccamineux ou même indifférents, sont moralement bons et relèvent de la vertu d'eutrapélie. Mais, derechef, si les actes n'ont pas même cette utilité, ils sont des actes inutiles qui seront punis par le Souverain Juge (*ibid.*, p. 632, col. 1).

1) *In II Sent.*, dist. 40, art. 5. Saint Thomas donnera la même solution, *1a 2ae*, q 20, art. 6.

2) *Ibid* , dist. 41, art. 1.

Peut-on en conclure que, pour juger de la moralité de l'acte, l'on peut se contenter de juger de l'intention ? Peut-on dire : en faisant telle action, j'avais bonne intention ; tout est sauf ? Non, répond Albert : Denys, dans ses *Noms divins*, l'a dit : *bonum ex una tota causa est, malum autem ex quolibet particulari defectu.* Pour qu'une action soit bonne, il faut que tous ses éléments soient dans l'ordre : l'intention, mais aussi l'acte lui-même avec toutes ses circonstances. Au contraire, l'acte est mauvais, si un seul de ces éléments fait défaut [1]).

Peut-on dire : j'ai l'intention de donner autant ; en fait, je ne donne qu'une partie ; mais j'ai le mérite du tout : *quantum intendis, tantum mereris ?* — Non, certes ; il faut tenir compte, non pas de l'intention de l'agent, mais de cette fin à laquelle, de sa nature, l'acte est ordonné [2]).

Une dernière question, touchée par le Lombard : l'acte intérieur de la volonté et l'acte extérieur qui le traduit constituent-ils deux fautes morales ? Une seule, répond Albert. Dans la faute, il faut en effet distinguer l'élément matériel : *substantia actus*, et l'élément formel : *deformitas.* L'élément matériel est manifestement double, car il y a deux actes ; mais l'élément formel, le désordre moral, est unique : les deux actes sont unifiés dans une même opposition à l'ordre : celle de l'acte interne, exprimée dans l'acte extérieur [3]).

*
* *

Alexandre de Halès offre quelque embarras à l'historien. Est il-l'auteur de la *Summa theologiæ* qui porte son nom ? Et de quand date cet ouvrage ? Il suffira, à notre

1) *Ibid.*, dist. 41, art 2.

2) *Ibid.*, dist. 41, art. 3. Albert rapporte ici, sans les contredire, les distinctions de Guillaume d'Auxerre au sujet de *quantum* pris substantiellement et adverbialement. Voir plus haut, p. 42, note 1.

3) *In II Sent.*, dist. 42, art. 1 in corp. et ad 1um. Plus tard, Albert nous

but, d'exposer les idées de l auteur ; l'œuvre, antérieure à l'élaboration de la 1ª 2ᵉ de saint Thomas, nous renseignera sur les solutions que le Docteur angélique a pu connaître en rédigeant son traité *de actibus humanis* [1]).

A la suite de Guillaume d'Auxerre dont il connaît l'ouvrage, l'auteur de la *Summa theologiae* suit librement les cadres du Lombard. Il abandonne la division établie d'après les actes intérieurs et extérieurs, et tente une nouvelle synthèse en étudiant successivement les trois éléments de la moralité : la bonté générique, la bonté tirée des circonstances, la bonté dérivée de l'intention ; et conformément à la tendance de son temps, s'attache à l'étude de cette dernière.

On remarque chez lui la préoccupation, nettement accusée,

apprendra que cette solution, reprise de Guillaume d'Auxerre, avait été aussi donnée par Prévostin de Crémone. Voir Albert le Grand, *Summa theologiae*, pars II. q. 139, membro 1. Edit. Borgnet, Paris, Vivès, t. 33, p. 467, col. 2.

1) Alexandre de Halès est mort en 1245. Albert le Grand a rédigé son *Commentaire sur les Sentences* vers 1250. Nous n'avons comparé les solutions des deux auteurs que relativement aux questions abordées ici. On constate que les deux ouvrages abordent des problèmes laissés intacts par Pierre Lombard et Guillaume d'Auxerre : le bien et le mal sont-ils des différences spécifiques de l'action humaine ? L'intention est-elle œuvre de raison ou de volonté ? Mais, à défaut de source commune, à qui reviendrait le mérite de la priorité ? Nous n'oserions le dire. L'esprit d'Albert le Grand est incontestablement plus puissant, plus philosophique ; ses solutions sont originales, quoique touffues. L'auteur de la *Summa theologiae* vise, au contraire, à simplifier les solutions ; et l'opération est souvent poussée à l'extrême : la réponse à la question proposée se convertit en une tautologie à peine déguisée. Au sujet d'Alexandre de Halès, le P. Mandonnet n'hésite pas à écrire : « L'œuvre attribuée à ce dernier est une compilation de la seconde moitié du XIIIᵉ siècle, dans laquelle on fait entrer comme éléments fondamentaux les travaux d'Albert le Grand, de saint Thomas et de saint Bonaventure. Nous sommes à même de démontrer que la méthode de la *Somme théologique* dite d'Alexandre de Halès ne lui est pas propre et que la plus grande partie de la matière qui la constitue n'est pas de lui. L'ouvrage ne peut en aucune manière être apporté en témoignage pour établir l'état de la science théologique dans la première moitié du XIIIᵉ siècle ». Mandonnet, *Polémique averroïste de Siger de Brabant et de saint Thomas d'Aquin*, dans la *Revue thomiste*, t. 4, 1896, p. 691, note 2. Dans le même sens : *Siger de Brabant, op. cit.*, p. 54, note 5. En 1267, Roger Bacon connait la *Summa theologiae* (De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale, op. cit.*, p. 365, note 3, p. 488). Cet ouvrage est donc, sans doute, antérieur à la 1ª 2ᵃᵉ de saint Thomas, élaborée depuis 1269. Voir plus haut, p. 44, note 3.

de préciser le sens des termes reçus dans les écoles ; mais l'exposé qui va suivre montrera qu'il n'y a guère réussi

Et d'abord, que faut-il entendre par bonté et malice *in genere* ou *ex genere ?*

On se rappelle la distinction subtile de Guillaume d'Auxerre entre bien *in se* et *secundum se*. Notre auteur la rejette comme peu intelligible et contraire aux usages reçus dans les écoles [1]).

Faut-il entendre par mal *in genere* un acte qui ne peut jamais devenir bon ? De fait, Aristote parle de certains actes, tel l'adultère, dont la malice est inséparable [2]). Mais alors, répond l'auteur, il faut supposer l'absence de toute circonstance qui pourrait rendre cet acte bon ; pour définir le mal *in genere,* il faut y inclure le mal *ex circumstantia ;* ce qui est un inconvénient. Dira-t-on, peut-être, que le mal *in genere* est le genre du mal, *genus mali*, abstraction faite de son espèce ? Il faudrait alors faire résider le mal dans l'acte même, abstraction faite de l'objet qui le spécifie. Mais, aucun acte, comme tel, n'est mauvais : haïr, n'est ni bon ni mauvais ; haïr le mal est même bon. Pour faire sortir l'acte de cette indifférence, on tiendra peut-être compte de l'objet de l'acte : *subjecta materia*, et l'on dira : tuer un criminel est mauvais *ex genere.* Il y a cependant une difficulté : cet acte inclut un autre acte : tuer un homme, lequel est déjà défendu : sa malice n'est pas primordiale.

L'auteur ne résout pas les difficultés. On peut, dit-il, maintenir ces manières de dire, on pourra même les appliquer aux actes bons et dire : l'acte de charité divine est essentiellement bon ; la vertu est le genre des actes bons. Mais l'auteur préfère le troisième sens ; et, pour éviter

1) Alexandri de Ales, *Angli, doctoris irrefragabilis Ordinis Minorum Summae theologiae pars secunda,* Venetiis, 1575, quaest. 96, membro 1, art. 1, fol. 223, col. 1 et 2.

2) « Philosophus dicit : quaedam statim nominata mox conjuncta sunt malo, ut adulterium ». *Ibid.*, art. 1, fol. 222, col. 4.

toute espèce d'indifférence, il incarnera le mal non seulement dans l'objet de l'acte, mais dans l'acte même : *malus in genere est quando actus in se dicit defectum et conjungitur cum materia indebita.* L'acte de donner l'aumône sera de même un acte bon *in genere* · l'acte de donner a déjà sa bonté propre ; une bonté nouvelle s'ajoute si le don est une aumône [1]).

Au sujet de la bonté *in genere*, l'auteur se pose la question qui a occupé Albert le Grand : cette différence entre actes bons *in genere* et actes mauvais *in genere* est-elle essentielle, spécifique ou purement accidentelle ? D'une part, le bien et le mal sont accidentels à l'action, comme à l'agent moral : on peut parfaitement concevoir un acte, sans y inclure sa moralité ; n'est-ce pas la preuve que bien et mal sont extrinsèques à l'acte ? D'autre part, le fait que ces deux modalités contraires ne peuvent coexister dans un même acte semble prouver qu'elles sont intrinsèques.

Le bien et le mal, répond l'auteur, ne sont pas des différences essentielles, ni d'ailleurs purement accidentelles. Ce sont des propriétés, et les propriétés suffisent à distinguer les êtres entre eux. Ce qui n'empêche d'ailleurs pas qu'un acte bon *in genere* puisse être orienté vers le mal par une intention perverse : ce sont là deux sources de moralité indépendantes. Toutefois, en rigueur de termes, on doit dire, dans ce cas, qu'il y a deux actes. On conçoit, sans doute, bien un même agent moral visant un but mauvais par une action bonne *in genere ;* l'agent subsiste, numériquement le même, sous les vicissitudes de son activité ; il n'en est pas de même de l'action ; celle-ci ne se conçoit pas sans ses conditions de moralité : dans une action de soi bonne mais mal orientée, il y a en réalité deux actes, l'un bon, l'autre mauvais [2]).

1) *Ibid.*, fol. 223, col. 1.
2) *Ibid.*, q. 96, membro 1, art. 2, quaestio lateralis, fol. 223, col. 3.

Outre la bonté *ex genere*, il faut envisager la moralité dérivée des circonstances. Par circonstance, on peut entendre d'une manière générale tout ce qui se rapporte à l'action même : en ce sens, il faut ranger l'intention parmi les circonstances. Mais si on veut l'en distinguer, on devra dire que les circonstances sont tout ce qui s'intercale entre l'action *in genere*, envisagée comme point de départ et le terme auquel elle aboutit. Les circonstances deviennent ainsi les conditions concrètes de la réalisation de l'acte [1]. L'intention vient de l'agent moral ; les circonstances sont inhérentes aux choses [2].

Les circonstances, ainsi définies, peuvent-elles ajouter à la moralité inhérente à l'objet de l'acte ? Incontestablement, répond l'auteur. Mais jusqu'à quel point ? Y a-t-il des circonstances qui constituent elles-mêmes une espèce morale, y en a-t-il de simplement aggravantes ? Notre théologien ne soupçonne pas le problème [3].

Après avoir donné la classification des circonstances, *quis, quid* etc., reçue dans les écoles, l'auteur s'attache au troisième élément de moralité : l'intention ; et ici encore, sa préoccupation sera de préciser les concepts.

Tout d'abord, il ne s'agit pas de cette intention générale, ou volonté intérieure, antérieure à toute exécution du vouloir, il s'agit d'une intention spéciale ou orientation concrétisée de la volonté [4].

Cette intention spéciale, nous orientant vers un but, est-elle un acte de raison ou de volonté ? En un sens, l'intention relève de la raison, car la raison, aussi, nous conduit à la fin ; elle la connaît, la précise, la choisit et y dirige l'activité. En un autre sens, l'intention est acte de volonté ;

1) *Ibid.*, membro 2, art. 1 et 2, fol. 224, col. 4 ; fol. 225, col. 1.
2) *Ibid.*, membro 2, art. 1, fol. 224, col. 4.
3) *Ibid.*, membro 2, art. 3.
4) *Ibid.*, membro 2, art. 3, § 3, fol. 225, col. 4.

car la volonté s'attache à la fin, par le désir quand le but n'est pas atteint, par l'adhésion quand la fin est réalisée [1]).

Ainsi rapportée à la volonté, l'intention s'identifie-t-elle avec celle-ci ? Pierre Lombard et Guillaume d'Auxerre avaient dit : l'intention se rapporte à la fin, et la volonté aux moyens. Mais, réplique notre auteur en citant Aristote, la volonté se rapporte à la fin comme aux moyens et même avant tout à la fin [2]).

Le mérite de l'action se mesure-t-il à la seule intention ? On l'affirmait volontiers dans les écoles ; d'autre part, Augustin avait souligné le rôle de la charité et de la volonté [3]) ; le tout ne dépendrait donc pas de l'intention. — Il faut s'entendre, répond l'auteur. Si vous entendez par intention, le mouvement de la volonté, embrassant à la fois fin et moyen ; alors, sans nul doute, tout est dans l'intention : but et acte, doublé de ses circonstances, qui est le moyen de réaliser le but. Mais si par intention vous entendez le mouvement de la volonté vers la seule fin, on devra se contenter de dire que le mérite consiste principalement dans l'intention ; et dans ce sens on comprendra les paroles d'Augustin : la charité, comme la volonté, est la source principale du mérite [4]).

L'intention peut-elle tenir lieu de l'acte ? *An intentio pro facto reputetur ?*

1) « Intentio potest appropriari vel rationi vel voluntati, secundum quod diversimode tendit utraque in bonum vel quod videtur : tendit nempe ratio praecognoscendo bonum et diffiniendo, et praeeligendo ; tendit ipsa voluntas in appetendo non habitum, vel perseverando sive continuando in jam habito.... Intentio ad rationem pertinet, cujus est praevidere et dirigere ». *Ibid.*, membro 3, art. 1, § 1, fol. 226 col. 4.

2) « Sicut dicit Philosophus, voluntas est finis et ejus quod est ad finem, et magis ipsius finis ; ergo intentio non sic differt a voluntate, secundum quod utraque respicit finem ». *Ibid.*, fol. 227, col. 1. Deux fois seulement (voir p. 57, note 2) notre auteur en appelle à Aristote dans cette question 96e, tandis que saint Augustin, à l'égal de la Glose, y est invoqué une quinzaine de fois.

3) « Non duiturnitas temporum, non immensitas operum, sed sola caritas et voluntas facit meritum », avait dit l'évêque d'Hippone.

4) « Cum dicitur quod sola caritas et voluntas facit meritum, hoc intelligitur

Délaissons le cas d'une intention indécise, peu arrêtée, encore en marche vers un but : *semiplena*, *progressiva* [1]) ; cette intention ne suffit ni au mérite, ni au démérite. Mais s'agit-il d'une intention arrêtée, *plena*, et poursuivant un but moralement bon ? Sans doute, celui qui pose l'acte, en y étant fermement décidé, aura un mérite spécial : la joie du bien accompli, la rémission des peines dues aux péchés ; dans le cas du martyre, l'auréole spéciale réservée à ceux qui ont subi les tourments ; mais ce sont là des mérites secondaires, en regard du mérite essentiel, celui de la vision béatifique ; or ce dernier mérite est acquis par celui qui avait la volonté arrêtée, même s'il lui a été impossible de réaliser son dessein. Il en sera de même de l'intention arrêtée de faire le mal : la volonté tient lieu de l'acte, du moins quant au démérite essentiel : la privation de Dieu ; mais celui qui, en outre, aura réalisé l'acte, subira la

principaliter, nec ex hoc excluditur intentio, quia in voluntate cointelligitur intentio ; sed hoc datur intelligi quod penes genus operis vel diuturnitatem operis non tota residet ratio meriti vel non principaliter ». *Ibid.*, membro 3, art. 1, § 2, fol. 227, col. 1. A rapprocher de Guillaume d'Auxerre, plus haut, p. 42, note 1. — Même réserve à l'égard du cas de conscience posé par Guillaume d'Auxerre : un homme a l'intention de commettre un adultère ; mais en fait, c'est une fornication. Un autre veut la fornication, mais c'est un adultère qu'il commet. Quel est le plus coupable ? N'est ce pas le premier : *Quantum quis intendit, tantum facit ?* Sa réponse est peu compromettante : « Hic sunt excedentia et excessa. Ubi nempe est deterior intentio, quantum ad radicem culpae, deterius est peccatum, et major erit culpa quae respondet intentioni vel voluntati. Ubi autem deterior est actus, deterius est peccatum quantum ad genus peccati, quod attenditur secundum genus operis ». *Ibid.*, membro 3, art. 3, § 5, fol. 229, col. 1. Même tautologie dans la réponse à cette question qui avait tourmenté Guillaume d'Auxerre : dans l'axiome reçu dans les écoles : *quantum intendis, tantum facis,* faut-il prendre ces mots comme substantifs ou comme adverbes : *nominaliter vel adverbialiter ?* « Hae dictiones determinant radicem ; unde sensus est : ex quam mala intentione intendis aliquid (c'est le second sens adverbial de Guillaume d'Auxerre), ex tam mala intentione diceris reus *reatu voluntatis* in illo actu, non quod ille actus in se sit adeo malus ». *Ibid.*

1) On l'aura remarqué, Guillaume d'Auxerre avait, au contraire, entendu le mot *voluntas progressiva in actum* dans le sens d'une volonté bien arrêtée, marchant décidément vers son but. Voir plus haut, p. 43, note 1.

sanction secondaire des tourments : de fait, en bien des cas, la volonté s'intensifie dans l'acte même [1]).

Une dernière question : l'acte extérieur, réalisant l'intention intérieure, constitue-t-il avec celle-ci un seul et même péché ? — On peut considérer le péché sous deux aspects : dans son actuation, et dans sa racine. La racine du péché est la volonté. Si on envisage la volonté, avant sa réalisation dans l'acte, il y a manifestement deux péchés, distincts dans le temps. Mais si on l'envisage dans l'acte même extérieur, il n'y a qu'une faute. Envisage-t-on au contraire le péché dans son actuation, il y a deux péchés : il y a, en effet, deux actes bien distincts, avec leurs défauts propres : l'acte interne, dévié en ce que la volonté se détourne du vrai bien ; l'acte externe dévié, lui aussi, puisqu'il se rapporte à une matière indue [2]).

*
* *

Après cette revue d'auteurs, un simple coup d'œil jeté sur la *Somme théologique* de saint Thomas (1ª 2ªᵉ, q. 18-21) autorise déjà quelques remarques.

Chez ses prédécesseurs, la question de la moralité des actes a été traitée en fonction du mal moral : chez Abélard, Pierre Lombard et les sententiaires, la bonté morale est

1) *Ibid.*, membro 3, art. 1, § 3, fol. 227, col. 2 et 3; art. 2, § 1, fol. 228, col. 1; art. 3, § 2, fol. 228, col. 3.

2) « Peccatum habet duas rationes : est nempe peccatum actus incidens ex defectu boni, item peccatum est malum voluntarium. Secundum primam diffinitionem dico quod duplex est peccatum : quia est defectus duplicis boni ; et praeterea utrobique est actus, sed unus exterior, alius interior : bonitas nempe actus exigit quod sit in debita materia et debitis circumstantiis ; et quando non sic ordinatur, dicitur defectus boni ; cum nempe dicitur coire cum uxore alterius, dicitur defectus boni, quia deest materia debita actui ; item voluntas deficit in bono per aversionem a summo bono. Secundum vero secundam diffinitionem in qua attenditur radix peccati, est unum peccatum ; et hoc est intelligendum de voluntate quae non distinguitur tempore ab actu ; planum est autem de voluntate praecedente tempore peccatum actus ». *Ibid.*, membro 3, art. 3, § 3, fol. 228, col. 4.

étudiée dans les traités relatifs au péché. Saint Thomas lui-même, dans le commentaire des Sentences et la question disputée *De Malo* accuse la même tendance. La *Somme théologique* contient au contraire deux traités distincts : l'un relatif au bien et au mal en général ; l'autre relatif au péché [1].

La note de louange et de blâme qui s'attache aux actes bons et mauvais, le caractère méritoire et démèritoire de ceux-ci sont manifestement connexes à la notion de bonté et de malice morale. De fait, chez les prédécesseurs de saint Thomas, ces notions sont confondues. A vrai dire cependant, ces concepts sont distincts : la louange et le mérite supposent logiquement la bonté morale. La *Somme théologique* a relevé la distinction en faisant du mérite et de la note de louange des propriétés de la bonté morale des actes. La question XXI se détache nettement des trois questions précédentes.

Les cadres généraux de ces trois questions sont ceux du Lombard qui, appuyé sur la définition de saint Augustin, a distingué le péché interne et le péché externe. Mais, à ces deux groupes, saint Thomas a mis une préface : la question XVIII. Ici, reprenant la synthèse d'Alexandre de Halès sur les trois éléments de la moralité, il rattache la bonté morale à la bonté ontologique (q. 18, art. 1-4), pour expliquer ensuite, à la suite d'Albert le Grand, mais autrement que lui, comment la bonté morale loin d'être une qualité purement accidentelle de l'activité humaine, la

1) Et encore, peut-on se demander si la séparation est parfaitement tranchée. Ainsi, saint Thomas réserve au traité *de peccatis* la question de la distinction spécifique des péchés (1a 2ae, q 72). Or, les péchés ne se distinguent pas par la note spécifique du péché, à savoir le désordre moral *(deordinatio actus)*, mais par la note générique de l'acte humain, défini par son objet. Cette question, ainsi que celle relative à la distinction numérique, eût donc pu être intégrée dans le traité général des actes humains : c'est en effet par le même principe de la spécification par l'objet qu'on doit établir la distinction spécifique et numérique des actes moralement bons.

définit au contraire en elle-même : la moralité se définissant selon les rapports de l'acte avec la raison, cause formelle de l'ordre moral (q. 18, art. 5). Reprenant ensuite les trois éléments de la moralité, il étudie leurs rapports avec la raison (q. 18, art. 6-11) ; il se fait ainsi que, à l'encontre de ses prédécesseurs, qui avaient étudié l'indifférence des actes à propos de l'acte externe, saint Thomas fait la même étude à propos de tout acte, même interne (q. 18, art. 8-9). La question XVIII constitue de la sorte une préface générale à l'étude séparée des actes internes et externes.

Le question XIX débute par un énoncé, en apparence, paradoxal : la moralité de l'acte interne se mesure au seul objet de l'acte. Qu'on se rappelle la tendance de tous les écrivains antérieurs. Abélard faisait consister dans l'intention la moralité de tout acte, même externe. Pierre Lombard, tout en admettant que la moralité de l'acte externe pouvait dépendre en partie de l'objet, maintenait que la moralité de l'acte interne se mesure tout entière à l'intention. Qu'on se rappelle en outre l'imprécision du concept *intentio* dans les axiomes reçus dans les écoles. Chez Albert le Grand, nous avons vu naître la réaction discrète mais ferme : par intention, il ne faut pas entendre l'intention subjective de l'agent moral, mais la finalité interne de l'acte ; c'est à ce sens qu'Albert ramène l'énoncé du Lombard. Dans son Commentaire sur les Sentences, saint Thomas conservera la formule du Lombard, mais interprétée comme l'avait fait son maître. La *Somme théologique* accuse une réaction définitive : la formule ambroisienne, fort semblable à celle d'Abélard, prêtait à trop d'équivoques ; elle sera sacrifiée aux droits de la clarté. Et la solution va conditionner la réponse faite aux autres articles de cette question dix-neuvième.

On pourrait poursuivre l'examen comparé des solutions de saint Thomas et de ses devanciers. On perceverait sur le vif le caractère nettement rationnel de la morale du saint

Docteur. En introduisant le concept aristotélicien de raison, il a créé une nouvelle synthèse des questions et renouvelé les solutions qu'on en avait donné. L'article cinquième de la question XVIII, relatif au rôle de la raison, est la clef de voûte de tout l'édifice. Mais ces conclusions demanderaient, pour apparaître dans toute leur évidence, un examen plus attentif, une lecture plus soulignée, des divers écrits du Docteur angélique.

Dom Odon Lottin, O. S. B.

III

L'ESPACE RÉEL

OU

L'UNIVERS ACTUEL EST-IL INFINI ?

Il existe deux sortes d'espaces concrets : l'un que nous appellerions volontiers l'espace élementaire, nous représente un simple intervalle, une capacité ou une distance entre deux corps déterminés.

La question de l'infinitude ne se pose pas au sujet de cette première forme spatiale, car, quelle que soit son étendue, pareil espace est nécessairement fini. Une relation de distance n'est réelle que si ses limites le sont et possèdent chacune une place relativement fixe dans l'espace. Or, supposer infini l'intervalle enserré entre ces limites, c'est se mettre dans l'impossibilité de leur assigner une situation réelle. Quel que soit le recul qu'on leur donne, il sera toujours possible d'imaginer d'autres positions plus éloignées. Et, d'autre part, rien ne sert de les reculer indéfiniment puisque la relation ne prend corps qu'au moment où on en fixe les termes.

Il est une seconde conception spatiale beaucoup plus large ; elle comprend l'ensemble des relations de distance qui relient entre eux les multiples êtres de l'univers.

Sous cet angle, l'espace peut naturellement revêtir de nouvelles propriétés ; et avec raison l'on se demande si ce vaste ensemble de substances corporelles organiques et

inorganiques, régies par des rapports d'extraposition mutuelle ou de distance, ne s'étend pas réellement au delà de toute limite.

En d'autres termes, le problème de l'infinitude revient à savoir si l'univers comprend une multitude *infinie* d'espaces *finis*.

Dans cette hypothèse, libre donc à l'imagination de se transporter d'emblée au delà du monde sidéral, d'ajouter à la distance qui nous sépare des étoiles fixes, des millions et des milliards de distances analogues, libre même à l'intelligence de multiplier par un coefficient toujours croissant tous les intervalles concevables, il restera toujours un au-delà réel, c'est-à-dire des séries sans fin de corps concrets.

Problème ardu, hérissé de difficultés, mais qui de nous ne l'a soulevé à certaines heures de son existence ? Qui de nous, par exemple, ne s'est parfois demandé devant le spectacle grandiose de l'univers, notamment à la vue des cieux parsemés d'étoiles : Qu'est-ce donc que « l'envers des cieux » ? Qu'y a-t-il au delà ? « L'étendue de l'univers a-t-elle une limite ? Est-ce possible qu'elle n'en ait point » ? [1])

En réalité, ce problème est double : à côté de la question de fait, il y a celle de possibilité. Aussi, plusieurs auteurs, partisans de la théorie finitiste, ne cherchent même pas à découvrir dans le monde physique des preuves péremptoires à l'appui de leur opinion. Ils s'en prennent au *concept* même d'univers infini ou plus explicitement de multitude infinie. C'est là un procédé radical qui résout du même coup la question de fait. Il est clair, en effet, que l'espace n'est pas infini s'il est *métaphysiquement* impossible qu'il le soit, c'est-à-dire si les notions de multitude et d'infini s'excluent.

La question de la *possibilité* d'un espace infini, identique

1) Balmès, *Philosophie fondamentale*, t. III, p. 75. Liége, 1852.

en réalité, à celle de la possibilité de collections d'êtres illimitées, cette question, croyons-nous, reste entière.

La métaphysique semble avoir épuisé toutes les ressources dont elle dispose, pour établir soit la possibilité, soit l'impossibilité de la multitude infinie en acte. Et cependant, toute intelligence non prévenue demeure hésitante devant cette angoissante alternative. Si, d'une part, aucune des difficultés mises en valeur par les adversaires de l'infini n'a pu nous montrer dans cette hypothèse une évidente contradiction, quel infinitiste pourrait se glorifier d'avoir suffisamment scruté les profondeurs insondables de l'infini, pour affirmer, sans crainte d'erreur, qu'elle n'en renferme pas ? L'idée que nous nous formons de cette sorte de grandeur étant forcément négative, il y aura toujours au delà de nos horizons bornés un immense domaine plein de mystères, où peut-être une intelligence suffisamment compréhensive découvrirait des incompatibilités qui nous échappent.

Dans l'incertitude où nous sommes au sujet de la possibilité, il ne nous reste donc plus qu'à examiner la question de fait : l'espace réel ou le monde des corps est-il sans limites ? Que nous en dit la science ?

Partisans de l'infinité de l'espace

Descartes compte parmi les partisans les plus convaincus de cette hypothèse. « Dès que nous essayons, dit-il, de fixer une limite réelle au monde de la matière, notre imagination nous transporte aussitôt vers des horizons plus lointains qu'elle recule à son gré chaque fois que nous tentons de nous y arrêter.

» Bien plus, nous constatons que ces espaces sont réellement imaginables, c'est-à-dire doués d'existence réelle. Or, l'espace s'identifie avec l'étendue et l'étendue continue constitue l'essence de la matière. Il nous est donc permis

d'affirmer que cette capacité sans limite se trouve complètement remplie par des réalités corporelles » [1]).

Telle est l'étrange argumentation par laquelle le philosophe français croit pouvoir démontrer non seulement la continuité réelle de l'espace mais aussi son extension infinie.

De ce que notre imagination, cette folle du logis, comme on l'a si bien appelée, peut projeter au delà de l'espace visible une multitude indéfinie d'autres espaces, Descartes conclut d'emblée à l'existence réelle de chacune de ces projections. C'est, d'évidence, confondre à plaisir le pouvoir créateur de l'imagination et ses productions purement subjectives avec son pouvoir représentatif du monde externe.

A cette première inférence s'en ajoute une seconde non moins illogique. L'espace réel, dit-il, n'a point de bornes, car il n'est pas d'étendue spatiale visible dont l'imagination ne puisse accroître les dimensions.

Soit, admettons le fait. Ne restera-t-il pas toujours une barrière infranchissable entre l'infini de l'espace et notre faculté finie ? Notre imagination possède sans doute la faculté d'étendre le champ de son action lorsqu'il s'agit d'étendue relativement petite, mais ce champ même est nécessairement borné, circonscrit par des limites réelles, en sorte qu'au delà d'une certaine grandeur, la représentation imaginative se perd dans le vague et l'indétermination.

L'hypothèse cartésienne manquait donc de base. Elle eut cependant de nombreux partisans.

Spinosa notamment s'en est inspiré, et après avoir confondu comme Descartes l'espace infini avec l'étendue réelle, il en fit un attribut de la divinité [2]).

Clarke et *Newton* défendent la même doctrine sans souscrire toutefois au panthéisme du philosophe hollandais. « Il n'y a, dit Clarke, aucun espace borné, mais notre imagination considère dans l'espace, qui n'a point de

1) Descartes, *Principia philosophiae*, Pars II, n° 21.
2) Spinosa, *Ethica*, Pars I^a, prop. 8. Amstelodami, 1677.

bornes et qui n'en peut avoir, telle ou telle quantité qu'elle juge à propos de considérer... Il est toujours sans variation, l'immensité d'un être immense qui ne cesse jamais d'être lui-même [1]).

Leibniz est moins catégorique. « A parler rigoureusement, dit-il, il était au pouvoir de Dieu de créer un univers fini en extension. Mais il paraît plus conforme à sa sagesse qu'il ne lui ai point imposé de bornes, car l'infinitude de l'espace est pour nous une manifestation frappante de l'immensité divine ». Parfois cependant son langage est plus expressif. « Je suis tellement pour l'infini actuel, dit-il dans une lettre à Foucher, qu'au lieu d'admettre que l'univers l'abhorre, comme l'on dit vulgairement, je tiens qu'elle l'affecte partout pour mieux marquer la perfection de son auteur » [2]).

Il est à peine besoin de dire combien peu ces considérations confirment l'hypothèse de l'infini spatial.

La déification de l'espace, érigée en thèse par Spinosa, Clarke et Newton est une synthèse d'attributs contradictoires qui se réfute d'elle-même.

Quant à l'optimisme de Leibniz, il a, lui aussi, depuis longtemps vécu. Que notre monde actuel soit le plus parfait et le plus apte à manifester les perfections de son auteur, c'est là une opinion à laquelle les faits eux-mêmes donnent un solennel démenti. Au reste, le philosophe de Hanovre ne voit dans l'argument précité qu'une raison de convenance.

Kant s'est aussi essayé à prouver l'infinitude de l'espace par un de ces arguments dont il a vraiment la spécialité.

« Si le monde, écrit-il, était fini et limité dans l'espace, il se trouverait dans un espace vide et limité. Dans ce cas, il n'y aurait pas seulement un rapport des choses *dans l'espace*, mais encore un rapport des choses *à l'espace*. Or,

1) *Œuvres philosophiques de Leibniz*, par Janet, t. II, pp. 640 et 685.

2) *Œuvres philosophiques de Leibniz*, par Janet, t. II, p. 641. — *Lettre à Foucher* de 1693. — Dutens, t. III, p. 265.

comme le monde est un tout absolu en dehors duquel ne se trouve aucun objet d'intuition, et par conséquent aucun objet corrélatif du monde avec lequel il soit en rapport, le rapport du monde à l'espace vide ne serait *pas* un rapport à un *objet*. Mais un rapport de ce genre n'est rien ; il en est par conséquent de même de la limitation du monde par l'espace vide. Le monde n'est donc pas limité dans l'espace, en d'autres termes, il est infini en étendue » [1]).

Il ne faut pas grand effort de pensée pour découvrir le vice de cette argumentation, c'est-à-dire la flagrante confusion entre la relation idéale et la relation réelle.

Un monde fini, dit l'auteur allemand, se trouverait nécessairement dans un espace vide limité, et il y aurait un rapport du monde avec cet espace Qu'entend-il par espace vide ? L'absence de tout corps, de toute réalité matérielle quelconque, avec une pure possibilité d'en mettre ? Mais alors, c'est uniquement par métaphore que l'on peut dire du monde qu'il est *dans* un espace vide. Il occupe, il est vrai, un espace qui lui est propre, mais s'il n'existe rien en dehors de lui, rien non plus ne peut le contenir sinon l'espace idéal ou possible conçu à la façon d'un être réel.

La relation du monde avec pareil espace est donc une relation purement idéale.

Cette relation, dit l'auteur, n'est rien. D'accord ; pourquoi donc veut-il l'enrichir d'une réalité incompatible avec l'hypothèse dont il est parti, à savoir l'hypothèse d'un monde fini dans l'espace vide ?

Dans les temps actuels, plusieurs hommes de science se sont faits les protagonistes de l'infini réel. Tels sont, pour

1) Kant, *Critique de la raison pure, dialectique transcendantale*, 1re antinomie, p. 18 (trad. Barni). Paris, Flammarion.

ne citer que quelques noms, *E. Haeckel* [1]), *Büchner* [2]), *Arrhénius* [3]).

A en croire les deux premiers auteurs, l'infinitude de l'espace s'impose à l'esprit du savant comme un axiome, car elle est un élément essentiel de la conception monistique de l'univers. Pour eux, l'explication du monde ne revêt un caractère vraiment scientifique qu'à la condition de nous faire voir dans son sein la raison de son existence et de son évolution, ce qui revient à rejeter l'hypothèse de la création et à supposer l'unique substance matérielle infinie dans la durée et dans l'étendue.

On le voit, ici, la validité de l'hypothèse de l'infinitude spatiale repose entièrement sur la validité du système philosophique dont elle est un postulat.

Or, nous avons eu l'occasion de le prouver, le monisme ne peut se réclamer ni de la vraie science, indépendante de parti pris et de préjugés, ni des principes les plus fondamentaux et les mieux établis de la philosophie [4]).

Sous l'empire de conceptions philosophiques analogues, Arrhénius a cependant tenté de justifier scientifiquement son opinion. C'est à l'astronomie qu'il fait appel. D'après lui, le monde a suivi de tout temps une évolution alternante, qui se perpétuera indéfiniment dans l'avenir : les nébuleuses sont engendrées par les soleils, et les soleils à leur tour se forment aux dépens des nébuleuses. Les radiations émises par les soleils possèdent une force répulsive considérable. En s'éloignant de leur source, elles entraînent avec elles de la matière cosmique et l'amènent dans les tourbillons gazeux qui entourent les nébuleuses, où une

1) E. Haeckel, *Die Welträthsel, Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*, passim. Stuttgart, Kröner, 1899.

2) Büchner, *Force et matière ou principes de l'ordre naturel de l'univers*, pp. 80-100. Paris, Reinwald, 1884.

3) Arrhénius, *L'évolution des mondes*. Paris, Béranger, 1910.

4) Cfr. D. Nys, *Cosmologie*, vol. I, pp. 391 et suiv. Louvain, Institut Supérieur de philosophie, 1918.

condensation progressive de la matière va reformer de nouveaux astres.

« Ces tourbillons gazeux des enveloppes nébuleuses, dit l'auteur, servent uniquement à retenir les poussières chassées au loin des soleils par la pression de radiation. Dans les nébuleuses, les masses gazeuses sont les principaux endroits d'agglomération pour les poussières chassées par les soleils.

» Or, si le monde avait des limites, comme on le supposait jadis, c'est-à-dire si les étoiles étaient groupées en un seul grand amas, autour duquel il n'y aurait qu'une immensité vide, les masses poussiéreuses envoyées au loin par les soleils en vertu de la force répulsive seraient perdues dans cet infini, comme on le suppose en général pour l'énergie de radiation des mêmes corps. L'évolution des mondes devrait en ce cas avoir trouvé sa fin depuis longtemps, par suite d'une sorte d'anéantissement de la matière et de l'énergie. L'inanité de ce point de vue a été expliquée entre autres par H. Spencer, lorsqu'il fit voir qu'un cycle devait exister dans l'évolution du monde » [1]).

Indépendamment des deux postulats que l'on peut ranger parmi les hypothèses purement gratuites ou fausses, à savoir, l'éternel passé de l'univers et son éternelle évolution dans l'avenir, la théorie d'Arrhénius présente un point faible qui n'a point échappé à la sagacité du savant français H. Poincaré. « Cette raison, dit-il, (invoquée en faveur de l'espace réel infini), n'est pas convaincante, car on peut penser qu'une fois arrivées à de très grandes distances, les poussières ne subissent plus la pression de radiation, la lumière étant toujours plus ou moins absorbée dans son parcours » [2]).

En réalité, rien n'est moins contestable que cette absorption de lumière dans les espaces interstellaires. Dans

1) Arrhénius, *L'évolution des mondes*, pp. 222-223. Paris, Béranger, 1910.
2) H. Poincaré, *Les hypothèses cosmogoniques*, p. 251. Paris, Hermann, 1911.

la théorie d'Arrhénius, cette absorption doit même se faire rapidement et sur une très large échelle, puisque les espaces entre les soleils lumineux sont censés presque complètement occupés soit par des soleils éteints, soit par d'immenses nébuleuses obscures, constituées de matières cosmiques.

A moins donc de supposer infinie la quantité des radiations émises par les astres lumineux — ce qui serait une pétition de principe — il est clair qu'un espace réel fini rend compte de l'absorption et écarte tout danger d'une déperdition de matière dans le vide [1]).

Conclusion

Nombreux sont les ouvrages d'inspiration moniste et panthéiste où se trouve affirmée l'infinitude de l'univers. Mais, lorsqu'on parcourt ces travaux à l'effet de soumettre à la critique les raisons qui ont pu déterminer les convictions des auteurs, on est amené parfois à des constatations étonnantes : ou bien au mépris de toute preuve contraire et même sans essai de démonstration, l'hypothèse est mise au rang de faits scientifiques dont on aurait mauvaise grâce de douter ; ou bien elle est présentée comme un dogme devant lequel la raison doit s'incliner au nom de systèmes philosophiques les plus discutables.

1) L'hypothèse de l'éternité de l'univers, chère à tous les monistes, rencontre une difficulté sérieuse dans la découverte d'une loi physique appelée « loi de l'entropie ». D'après cette découverte, l'énergie utilisable va sans cesse en diminuant au profit d'un état cosmique où tous les êtres seront figés dans une immobilité complète. La réalisation de cet état n'entraînera point l'anéantissement de la matière, mais toute transformation étant à tout jamais bannie de son sein, l'univers entier se trouvera dans un état de mort.

Or, à supposer le monde éternel, on ne s'explique plus pourquoi ces prévisions scientifiques ne se sont pas depuis longtemps réalisées. Le moyen le plus efficace de se soustraire à ces conséquences, est d'admettre que la quantité d'énergie est inépuisable ou infinie, ce qui revient à doter l'espace réel d'une extension sans limites. Ainsi se comprennent les vives sympathies de plusieurs savants pour l'hypothèse de l'infini spatial. Telle fut aussi la grande préoccupation d'Arrhénius.

A notre avis, la seule conclusion qui se dégage d'une étude impartiale de ce problème est la suivante : jusqu'ici, ni la métaphysique, ni les sciences ne sont parvenues à établir avec certitude, ni même avec une certaine probabilité que l'univers actuel est doué d'une extension sans limites.

Bien plus, il n'y a pas lieu d'espérer qu'un jour le succès vienne couronner les efforts de ceux que tenterait pareille entreprise. En voici la raison. L'infinitude de l'espace ne rentre pas dans cette catégorie de faits qui peuvent tomber sous les prises de l'observation directe. Notre nature imposera toujours à notre champ visuel des horizons plus ou moins mobiles sans doute, mais fatalement limités.

D'autre part les sciences astronomiques et notamment l'étude des lois qui président aux mouvements et aux évolutions du monde céleste, nous révéleront encore, selon toute probabilité, des effets et des causes insoupçonnés. Mais l'interprétation de ces facteurs nouveaux n'exigera jamais comme postulat indispensable l'existence d'une multitude infinie de causes partielles ou d'une cause unique illimitée. Parce que finis, tous ces effets ne peuvent relever que d'une causalité finie.

Si donc l'extension de l'univers ne connaît point de limites, ni l'observation, ni l'induction n'en établiront le fait.

Partisans de la limitation de l'espace réel

Argument d'Aristote tiré du lieu naturel. — Bien que partisan décidé de l'infini dans le temps, *Aristote* fut toujours un adversaire convaincu de l'infini dans l'espace. A l'entendre, au delà de la sphère étoilée qui borne notre monde, il n'y a et il ne peut y avoir aucune portion de matière. La raison en est, qu'en dehors des limites de notre univers, aucun corps ne saurait trouver son lieu naturel, et

partant aucun corps ne saurait y être maintenu par violence, puisqu'un corps n'est par violence dans un lieu que si ce lieu convient naturellement à un autre corps [1]).

La théorie du lieu naturel, l'une des assises fondamentales de la physique aristotélicienne, n'est plus aujourd'hui qu'un souvenir. Battue en brèche par les immortelles découvertes de Képler et de Newton, elle entraîna dans sa chute l'unique raison invoquée par Aristote en faveur de la limitation du monde.

D'une manière générale on peut classer en trois catégories les essais de preuve tentés par les finitistes plus récents.

Les uns font surtout appel à la métaphysique ; ils cherchent à découvrir la contradiction au sein même de la multitude infinie que doit naturellement comporter un espace illimité ; de l'impossibilité d'un fait découle nécessairement sa non-existence.

Nous avons examiné ailleurs [2]) le vaste appareil métaphysique mis en œuvre dans ce but et conclu à l'insuffisance de pareilles preuves.

D'autres suivent une voie purement empirique; c'est la voie choisie et spécialement recommandée par l'astronome Charlier.

D'autres enfin font appel à l'expérience, mais ils la complètent par le raisonnement et le calcul.

Argument de Charlier tiré de la voie lactée. — A l'exemple d'Aristote, ce savant souscrit à l'infini temporel mais rejette l'infini spatial. Il résulte, dit-il, des obervations et des travaux d'Herschel que la voie lactée n'a pas une extension illimitée. La lumière, dont la vitesse est de 300.000 kilomètres à la seconde, mettrait environ 12 mille ans pour la parcourir dans le sens de sa longueur. Les plus puissantes imaginations se trouvent confondues devant

1) Aristote, *De caelo,* lib. I, c. IX. Ed. Didot, t. II, pp. 380-383.
2) D. Nys, *La notion d'espace.* Fondation universitaire, Bruxelles, 1922.

pareille grandeur, mais il reste vrai que cette étendue a des bornes. Or toutes les nébuleuses appartiennent à la voie lactée. Donc le système entier est limité [1]).

Ce travail avait à peine vu le jour qu'il devenait l'objet de violentes critiques. Gutberlet, entre autres, ne lui adresse pas moins de cinq reproches.

1° L'observation, écrit-il, peut bien nous renseigner sur la longueur et la largeur de la voie lactée, elle est impuissante à en pénétrer la profondenr.

2° Il se peut que depuis Herschel les astronomes considèrent toutes les étoiles fixes comme appartenant à la voie lactée, mais ici encore l'expérience ne nous donne aucune certitude à ce sujet.

3° Il n'est nullement prouvé que l'infinitude ne soit aussi attribuable au monde des étoiles qu'au monde des nébuleuses ; on pourrait même l'attribuer à la voie lactée comme à d'autres systèmes stellaires indépendants, d'autant plus qu'Herschel lui-même s'est demandé, dans ses dernières publications, s'il avait bien atteint la limite de cette voie.

4° Les preuves invoquées à l'appui de l'opinion qui rend toutes les nébuleuses solidaires de la voie lactée, jouissent, non d'une certitude, mais d'une probabilité plus ou moins grande.

5° Enfin, d'admettre même la limitation de la voie lactée suivant une triple dimension ne permet point de conclure à tort la limitation des nébuleuses ; rien n'empêche en effet que celles-ci ne s'étendent de toutes parts, autour d'elle, à l'infini, ou qu'elles constituent une multitude illimitée en extension [2]).

Ces critiques de l'auteur allemand nous paraissent en tous points fondées. A notre avis, elles énervent même d'avance

1) Charlier, *Ist das Weltall begrenzt oder unbegrenzt in Raum und Zeit?* (Archiv für systematische Philosophie, II. B. 1896), pp. 488-493.

2) Gutberlet, *Ist das Weltall begrenzt oder unbegrenzt?* (Natur und Offenbarung, 43. B. 1897), p. 134.

toute preuve empruntée uniquement à l'observation. Et en effet, que les hommes de science fixent un jour les limites du monde auquel nous appartenons, que leurs découvertes fassent briller ce fait des clartés de l'évidence, l'infinitiste se contentera de conclure : notre univers est donc un des mondes finis qui constituent la série infinie des mondes.

Qui nous dit qu'au delà de cet univers, à des distances presque incommensurables, n'existent point des milliers d'autres univers plus complexes et plus vastes que le nôtre; qu'au delà de ces mondes supposés, d'autres encore s'échelonnent sans fin dans l'espace sans limites? Pourquoi notre monde serait-il seul à posséder le privilège de l'existence? D'autres congénères sont aussi possibles que lui. Chacun d'eux peut aussi, comme le nôtre, se mouvoir, librement et avec une entière indépendance à l'égard des autres, dans l'orbite que lui a tracée son auteur.

Si loin qu'on la prolonge, la méthode purement empirique ne saurait nous empêcher de redire cette belle pensée de Pascal : « Tout ce monde visible n'est qu'un trait imperceptible dans l'ample sein de la nature ; nulle idée n'en approche, nous avons beau enfler nos conceptions au delà des espaces imaginables, nous n'enfantons que des atomes au prix de la réalité des choses » [1]).

Argument de Olbers, tiré des phénomènes lumineux. — Enfin, il est une troisième voie dans laquelle se sont engagés plusieurs auteurs modernes, notamment Wundt, Gutberlet, Olbers. Elle a son point de départ dans l'expérience, mais elle ne conduit au but qu'avec l'aide du raisonnement.

Déjà en 1826, dans une publication très remarquée, l'astronome *Olbers* avait attiré l'attention sur une conséquence qui paraît entraîner avec elle l'hypothèse de l'infinitude de l'univers. « Sind wirklich im ganzen unendlichen Raum Sonnen vorhanden, sie mögen nun in ungefähr

1) Pascal, *Pensées.*

gleichen Abständen von einander oder in Mittelstrassensystemen verteilt sein, so wird ihre Menge unendlich, und dann müsste der ganze Himmel ebenso hell sein wie die Sonne » [1]).

Dans l'hypothèse, dit-il, où l'espace sans bornes est partout parsemé de soleils — que ces soleils soient à peu près à égale distance les uns des autres ou répartis en systèmes de densité moyenne — la multitude de ces astres brillants sera infinie, et dès lors le ciel tout entier sera ausssi brillant que le soleil — conséquence évidemment condamnée par les faits : l'intensité de la lumière émise par l'ensemble des astres équivalant à peine à 1/50 de l'intensité lumineuse de la pleine lune.

Récemment, H. Poincaré a repris l'argument de son devancier, en lui donnant une forme toute française. « Si l'univers est infini, écrit-il, une droite de direction quelconque, issue de notre œil, doit finir par rencontrer une étoile ; il semble en résulter que le Ciel tout entier devrait avoir l'éclat du soleil » [2]). Mais loin de se laisser ébranler par cette difficulté, l'illustre physicien la déclare sans fondement.

« Cette conclusion, ajoute-t-il, n'est pas légitime, parce que la lumière subit toujours une absorption plus ou moins forte dans les espaces interstellaires » [3]).

Au reste, Olbers lui-même avait soulevé l'objection sans tenter de la résoudre.

D'autres auteurs apprécient tout autrement le raisonnement de l'astronome allemand. Ils le trouvent impeccable et ne comprennent même pas le doute qu'il a suggéré à leur auteur. A leur avis, dans un univers sans limite, tout corps

1) Olbers, « *Astronomisches Jahrbuch* », 1826, p. 113. — M. Klimke cite aussi cet argument comme l'un des meilleurs que l'on puisse invoquer en faveur de la limitation de l'univers, mais ne le trouve pas péremptoire. — Cfr. Klimke, *Der Monismus*, p. 139. Freiburg im Breisgau, Herder, 1911.

2) H. Poincaré, *Hypothèses cosmogoniques*, p. 251. Paris, Hermann, 1911.

3) H. Poincaré, *Ibidem*, p. 251.

doit être infiniment chaud et lumineux, car si la chaleur et la lumière émises par les astres peuvent être en partie absorbées par les corps froids et obscurs, placés sur leur trajet, ces corps cependant ne possédant qu'un pouvoir absorbant limité, cesseront bien vite de leur faire obstacle. Or, une fois son pouvoir épuisé, la matière obscure, toujours sous l'influence des sources calorifiques et lumineuses inépuisables que comprend l'espace infini, deviendra elle-même infiniment chaude et lumineuse. Telle est l'opinion de Gutberlet [1]).

Que penser de cette divergence de vues ?

Il est peut-être téméraire de vouloir prendre position dans un conflit où semblent se mesurer plusieurs sommités des sciences physiques. Qu'on nous permette cependant quelques observations au sujet de la judicieuse remarque de H. Poincaré.

Grâce au perfectionnement progressif des instruments d'optique, et surtout grâce à la photographie céleste, les astronomes ont découvert, depuis les premières années du siècle dernier, plusieurs étoiles jusqu'alors imperceptibles à nos yeux, bien que lumineuses. L'énorme distance de ces astres par rapport à nous, la faiblesse relative de notre puissance visuelle, l'absorption incontestable des milieux interstellaires avaient donc suffi à nous voiler leur existence. D'ailleurs, la loi physique d'après laquelle l'intensité de la lumière diminue en raison inverse du carré de la distance, nous laissait soupçonner déjà depuis longtemps la possibilité de ce fait.

Eh bien ! supposons qu'au delà de ces horizons lointains

1) Gutberlet, *Ist das Weltall begrenzt oder unbegrenzt?* (Natur und Offenbarung, 43. B. 1897), p. 142. D'après cet auteur, ni l'observation, ni la métaphysique ne sauraient prouver la limitation de l'univers actuel. L'unique méthode qui puisse établir ce fait, est la méthode « empirisch-spekulative », c'est-à-dire à la fois empirique et spéculative. Elle revient à montrer que l'hypothèse d'une multitude infinie de masses est inconciliable avec les conditions d'existence et d'activité des corps réels.

où les astres lumineux sont pour nous aussi invisibles que des soleils éteints, s'étendent d'autres cieux analogues aux nôtres, peuplés d'astres comme les nôtres. Ces astres, situés à des distances presque incommensurables de ceux que nous pouvons à peine percevoir de notre globe, n'échapperont-ils pas nécessairement à notre perception visuelle ? Quelle influence exerceront-ils sur l'éclairement de la voûte céleste qui nous entoure ? Le ciel étoilé ne sera donc ni plus ni moins éclairé qu'il ne l'est actuellement. Dès lors, qu'importe-t-il qu'à un second ciel vienne s'ajouter un troisième, un quatrième, une multitude infinie ? La répétition ou la multiplication, même illimitée, de *notre* univers n'en changera en rien les caractères distinctifs.

On nous objectera peut-être : s'il n'y avait qu'un second ciel ou même un troisième superposé au nôtre, il serait aisé de comprendre que la plupart des astres dont on les suppose émaillés, échappent à nos regards et n'exercent partant aucune influence appréciable sur l'*éclat* de notre voûte céleste.

Mais si l'on admet une infinité d'astres disséminés dans les profondeurs de l'infini, le phénomène change d'aspect. Dans cette hypothèse, la superposition devient en réalité une ajoute d'une importance capitale. C'est par l'infini qu'il faut alors multiplier la quantité de chaleur et de lumière transmise par chacun de ces cieux aux différents astres de notre département spatial. Cette quantité sans doute est petite pour chaque individualité stellaire ; celle que le second ciel nous enverrait, pourrait même être déjà, comme on le suppose, insensible. Néanmoins, malgré sa petitesse, elle deviendra une grandeur infinie, si on la multiplie par l'infini.

En somme, cette objection part d'une hypothèse gratuite à laquelle tout infinitiste opposerait avec raison une fin de non-recevoir. Elle revient à nier l'absorption de la lumière et de la chaleur par les corps obscurs et les espaces inter-

planétaires, pour attribuer à chacun des astres de la série infinie, une action thermique ou lumineuse cumulative.

Or, cette action cumulative n'est nullement évidente. Nul astronome jusqu'ici n'a prouvé que les radiations d'un astre quelconque ne peuvent être, à une distance suffisante, complètement absorbées par les corps obscurs échelonnés sur leur trajet.

Cette supposition paraît même très vraisemblable si l'on se rappelle la rapidité avec laquelle décroît l'intensité de la lumière. Par quelle quantité infinitésimale ne faudrait-il pas la représenter si on la captait à des milliards de kilomètres de son lieu d'origine ? Or, pourquoi ce qui est possible pour une étoile, ne le serait-il pas pour toutes les autres ?

Est-il à craindre que les corps absorbants deviennent infiniment lumineux et chauds ? Assurément non.

Voici, par exemple, une série infinie de soleils superposés. Les radiations du premier soleil sont, par hypothèse, totalement absorbées après un parcours d'un milliard de lieues. Celles du second, beaucoup plus éloigné, traversent des milieux semblables, s'éteignent de la même manière ; peut-être arrivent-elles dans le voisinage du premier, peut-être même pénètrent-elles à une certaine profondeur dans sa sphère d'action.

Le même phénomène se passe pour un troisième, pour un quatrième soleil, avec cette différence que la limite d'extinction complète des radiations s'éloigne de plus en plus du commencement de la série.

Pour remplir son rôle, chacun des corps obscurs n'a donc besoin que d'un pouvoir absorbant très limité et le petit accroissement de lumière et de chaleur qu'il pourra subir ne le fera point sortir de son rang de corps froid et obscur.

Remontez maintenant la série, suivez-la par la pensée jusque dans les profondeurs les plus reculées de l'infini, que rencontrerez-vous sinon des sphères d'extinction super-

posées à d'autres sphères d'extinction, imposant chacune au pouvoir cumulatif des limites très rapprochées si on les compare à l'extension infinie de l'espace ?

Au lieu d'une série linéaire, libre à vous d'en supposer vingt, trente, un millier, ou plus ; toujours vous rencontrerez dans chacune d'elles les mêmes lois, les mêmes procédés efficaces que la nature emploie pour maintenir dans l'infinie variété des mondes les conditions normales d'existence qu'elle maintient dans le nôtre.

A l'effet de souligner l'insuffisance du pouvoir absorbant des corps obscurs, ou plutôt pour montrer que la loi qui exprime le rapport de l'intensité de la lumière à la distance n'infirme pas mais corrobore la légitimité des conséquences prévues par Olbers, l'astronome Charlier recourt au calcul suivant :

« Nous supposons, dit-il, la terre située au point central d'une sphère dans laquelle les étoiles sont distribuées comme elles le sont dans notre ciel visible. Si nous faisons croître le rayon de cette sphère, le nombre d'étoiles contenues dans la sphère augmentera comme le cube du rayon : pour un rayon deux fois plus grand, le nombre d'étoiles sera $2^3 = 8$ fois plus grand ; pour un rayon quadruplé, ce nombre deviendra $4^3 = 64$, et ainsi de suite.

» Tandis que l'intensité de la lumière émise par une étoile décroît en raison inverse du carré de la distance, l'intensité de la lumière rayonnée par l'ensemble des étoiles contenues dans la sphère croît donc proportionnellement au rayon de la sphère $\frac{r^3}{r^2}$.

» Il en résulte que si la multitude des astres lumineux est infinie, la quantité de lumière transmise à notre globe sera infiniment grande » [1]).

Cet argument, auquel Gutberlet semble attacher une

1) Charlier, *Ist die Welt endlich oder unendlich in Raum und Zeit ?* (Archiv für systematische Philosophie, II. B. 1896), p. 485.

grande importance, ne nous convainc pas. Il nous semble même que ses partisans prennent avec la logique de bien grandes libertés.

Nous supposons, dites-vous, la densité stellaire uniforme, ou à peu près, dans l'espace infini.

Qu'en savez-vous ? Qui donc a sondé les mystères de « l'envers des cieux » ? Vingt hypothèses opposées à la vôtre, tout aussi vraisemblables et même plus probables peuvent être imaginées. De quel droit limitez-vous le choix à l'hypothèse qui vous semble plus favorable ?

En voici deux prises au hasard :

Première hypothèse : l'espace sans borne est peuplé d'univers, comparables au nôtre mais distincts les uns des autres par des intervalles incommensurables, uniquement parsemés de corps obscurs. « Il n'est d'ailleurs pas improbable, dit l'astronome Seeliger, que la voie lactée, c'est-à-dire le système cosmique dont notre système planétaire fait également partie, se trouve dans l'univers à l'état d'isolement, non seulement mécanique, mais aussi optique, car les corps cosmiques éteints et les masses des poussières cosmiques peuvent très bien affaiblir la lumière provenant d'autres systèmes cosmiques, au point de nous priver de toute information relativement à ceux-ci ; il en résulterait que tout ce que nous voyons dans le ciel appartient à notre voie lactée à nous » [1]).

Autre supposition : au delà de la voûte céleste, la densité stellaire diminue proportionnellement à la distance [2]).

Or, ces deux hypothèses dont on ne peut contester la légitimité, conduisent à des résultats que ne désavouerait aucun infinitiste.

1) *Congrès des naturalistes allemands tenu à Vienne, en septembre 1913.* Voir le résumé de la conférence de M. Seeliger dans *Scientia*, 1-1-1914, p. 160.

2) D'après M. Nordmann, « lorsqu'on s'éloigne du soleil, le nombre d'étoiles contenues dans l'unité de volume, la fréquence des étoiles, la densité de la population stellaire ne restent pas uniformes, mais diminuent à mesure qu'on approche des confins de la Voie Lactée ». Cfr. Nordmann, *Einstein et l'univers*, p. 174. Librairie Hachette, 1921.

Bien plus, admettons l'hypothèse d'une distribution topographique d'étoiles, uniforme dans toute l'étendue de l'espace. Qui nous empêche de supposer que la multitude des corps obscurs, vrais éteignoirs de la lumière, augmente en proportion simple, double ou quadruple des astres brillants, de manière que les sources lumineuses nouvelles laissent toujours inchangé l'éclat moyen des espaces ?

Argument de Wundt tiré de la pesanteur. — Enfin, signalons encore un argument, en apparence très suggestif, dû à Wundt.

Les finitistes avaient demandé surtout à la lumière et à la chaleur les preuves de leur opinion [1]). Le philosophe allemand s'adresse de préférence à la pesanteur. Ici, au moins, semblait-il, le grand obstacle que rencontrent les premières preuves, à savoir l'intervention des corps obscurs et froids, ne se présente plus ; toute matière, on le sait, quel que soit d'ailleurs son état, est soumise à l'action de la force gravifique.

« Si l'action instantanée de la pesanteur, écrit M. Wundt, part de tous les points de l'univers infini, l'attraction et par suite la pression exercée sur chaque masse élémentaire doit être infiniment grande. Dans ce cas, puisque tous les corps subissent la même attraction infinie, tous les corps seront au même titre le centre d'attraction de l'univers ; centre qui par là même se trouvera partout ou plutôt nulle

1) Dans la dernière partie de son travail, Gutberlet a aussi tenté de réfuter l'hypothèse de l'infini par les conséquences qui semblent résulter de certains changements introduits dans une série infinie d'étoiles, par exemple, l'enlèvement d'un certain nombre d'unités, un mouvement de recul imprimé à chacun des membres de la série, etc.

A notre avis, nous croyons l'avoir prouvé ailleurs *), pareil raisonnement s'appuie sur une fausse conception de la multitude infinie. Cfr. GUTBERLET, *Ist das Weltall begrenzt oder unbegrenzt ?* (Natur und Offenbarung, 43. B., 1897), pp. 153-155.

*) Cfr. D. NYS, *La notion d'espace.* Fondation universitaire, 1922.

part. Or, la gravitation n'est possible que s'il existe un centre commun à tous les systèmes [1]).

Comme tous les autres arguments, celui du philosophe allemand a été l'objet, lui aussi, de violentes critiques. Des physiciens, notamment Lasswitz, ne lui accordent aucune force probante. « L'univers infini, dit cet auteur, peut être constitué de systèmes finis dont chacun serait soumis à nos lois naturelles. Il est permis de supposer que ces mondes limités, placés à des distances relativement infinies les unes des autres, n'exercent aucune influence sur leurs congénères, que chacun d'eux possède un centre spécial d'attraction vers lequel convergent toutes les parties du système. Or, cette hypothèse s'accorde en tous points avec nos conceptions astronomiques et mécaniques » [2]).

Avec une loyauté qui l'honore, Wundt reconnut aussitôt le bien-fondé de la critique. « M. Lasswitz et moi, dit-il, nous sommes partis d'hypothèses différentes. Je me suis représenté l'univers infini sous la forme d'un monde unique constitué d'une matière partout et uniformément répandue. Or, dans semblable chaos, le centre d'attraction doit être partout ou plutôt nulle part.

» M. Lasswitz, au contraire, se figure, en dehors de notre monde visible, une multitude d'autres systèmes, semblables au nôtre, à des distances relativement infinies les unes des autres.

» Il va de soi que pareille hypothèse est irréprochable » [3]).

Frappés de ce fait que l'action de la pesanteur diminue à mesure que la distance augmente, d'autres savants se sont demandé si cette action ne subit pas, elle aussi, une certaine absorption dans les milieux qu'elle traverse. Ce phénomène

1) Wundt, *Ueber das Kosmologische Problem* (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, t. I, 1877), S. 104.

2) Lasswitz, *Ein Beitrag zum Kosmologischen Problem* (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, t. I, 1877), p. 358.

3) Wundt, *Einige Bemerkungen zu der Abhandlung von Lasswitz* (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, t. I, 1877), S. 364.

se constate pour toutes les forces de la nature. Y a-t-il lieu de soustraire la pesanteur à cette loi universelle ? Cette absorption est peut-être insensible dans les limites de nos observations actuelles ; s'ensuit-il qu'elle n'existe pas ?

Dans cette hypothèse la force gravifique aurait comme la lumière et la chaleur une sphère d'extinction qui, pour être plus étendue, n'en serait pas moins réelle et limitée.

Mais la preuve invoquée par Wundt se heurte à une difficulté beaucoup plus grave. Elle tire toute sa force d'une hypothèse, à savoir l'extension de la loi newtonienne à l'univers entier, quels que soient d'ailleurs les mondes qui le constituent.

Or des savants de première valeur contestent aujourd'hui, au nom même de l'expérience, la généralisation absolue de cette loi.

« On a beaucoup discuté, dit encore l'astronome Seeliger, la question de savoir si nos lois naturelles s'appliquent à l'univers tout entier. L'expérience ne nous apprend rien sur la façon dont la loi de la gravitation de Newton se comporte à l'égard des distances qui séparent les étoiles fixes, et si l'on essaie d'étendre cette loi aux distances en question, on se heurte aux plus grandes difficultés. On doit également considérer comme une généralisation arbitraire l'extension à l'Univers des deux lois fondamentales de la thermodynamique » [1]).

L'hypothèse sur laquelle s'appuie cet essai de preuve, est donc une hypothèse arbitraire, difficilement conciliable avec les faits, condamnée même à rester toujours une hypothèse

1) *Congrès des naturalistes allemands tenu à Vienne en septembre 1913*. Voir le résumé de la conférence de M. Seeliger dans *Scientia*, 1-1-1914, p. 160. — Cfr. Marguet, *Translation solaire* (Revue de Métaphysique et de Morale, 1912), p. 191. « Si l'extension, dit-il, des lois de la chute des corps aux phénomènes qui régissent le système solaire a été un incontestable trait de génie, il est actuellement permis de douter que notre mécanique planétaire puisse s'étendre telle quelle au système cosmique tout entier. Cela serait bien extraordinaire et le monde tout entier serait bien uniforme, s'il en était ainsi ».

caduque, à moins qu'on ne parvienne à prouver que la force gravifique est une propriété essentielle de la matière.

Autant vaudrait, croyons-nous, tenter la quadrature du cercle.

Conclusion générale

Au terme de ces longs débats sur l'étendue de l'espace, il ne sera pas inutile de formuler en quelques propositions les doctrines qui semblent le mieux répondre aux exigences de la métaphysique et des sciences naturelles.

D'abord, Dieu peut-il créer un monde infini en extension ?

Bien que cette hypothèse soulève de grosses difficultés, notre intelligence ne voit aucune contradiction à y souscrire. Elle croit même découvrir dans le fait de la multitude infinie des possibles une raison spéciale de lui accorder ses préférences.

En second lieu, la totalité de la matière existante occupe-t-elle un espace fini ou infini ?

Du point de vue métaphysique ce problème parait insoluble.

Du point de vue scientifique, « de même qu'il serait insensé de rechercher dans les phénomènes physiques une preuve en faveur de l'infinité de l'espace et du temps, de même, jamais, à notre avis, les phénomènes physiques ne fourniront une preuve péremptoire en faveur de l'opinion contraire » [1]).

« Notre esprit étant borné, dit M. Carra de Vaux, nous sommes forcés de limiter le champ de son travail. Mais cela ne prouve pas du tout que les choses ne se continuent pas encore à l'infini au delà de ces bornes. La connaissance que nous avons de la partie du monde qui est proche de nous ne nous renseigne pas sur les parties qui en sont

1) A. Haas, *Ist die Welt in Raum und Zeit unendlich?* (Archiv für systematische Philosophie, XVIII. B., H. 2, 1912), S. 184.

éloignées, et il est tout à fait vain de chercher dans la science des conclusions sur l'infini qu'elle ne peut pas donner. L'expérience ne nous fournit pas ces connaissances et l'analyse mathématique ne nous rend que ce que nous y mettons après l'avoir puisé dans l'expérience » [1]).

Dans l'hypothèse d'un univers fini, le vide qui l'entoure ne serait-il pas infini?

Avant de clore cette étude, disons un mot d'un doute qui a souvent tourmenté savants et philosophes.

Puisque le choix nous en est laissé, dit-on, admettons avec certains finitistes que les étoiles fixes les plus éloignées de nous, constituent les limites dernières de l'univers réel. Une nouvelle question va se poser ; au delà de ces limites qu'y a-t-il ? Du vide, nous dira-t-on. Mais alors, ne faut-il pas attribuer à ce vide ce que nous avons refusé à la matière réelle à savoir l'infinitude ?

D'ordinaire, on se contente d'opposer à cette question une fin de non-recevoir. Le vide, réplique-t-on, n'est rien. Se demander si le néant absolu s'étend à l'infini au delà du monde corporel, c'est soulever un problème vide de sens.

Pour justifier cette échappatoire, plusieurs auteurs se réclament même de l'autorité d'Aristote et de saint Thomas. Suivant le Stagirite, on le sait, l'Univers n'est pas infini [2]) ; il a pour borne la surface qui limite le ciel ultime. Au delà du ciel, il n'y a point de corps et il ne peut y en avoir [3]). De même, en dehors de l'univers, il n'y a pas de vide. Le

1) Carra de Vaux, *Sur la force et la matière physiques* (Revue de philosophie, 1903), pp. 78-79. — Cfr. aussi Boucher, *Essai sur l'hyperespace*, p. 91. Paris, Alcan, 1905. Pour cet auteur « la limitation de l'univers matériel par rapport à l'espace et au temps, semble même plutôt probable, bien que la raison ne puisse rien affirmer de certain à ce sujet ». — Cfr. Tannery, *Sur la question de l'infinitude de l'univers* (Revue philosophique, 1901), pp. 47-49.

2) Aristote, *Physicorum*, liv. III, c. 4, 5, 6. — *De Caelo*, lib. I, c. V, VI, VII (Edit. Didot).

3) Aristote, *De Caelo*, liv. I, c. 9 (Edit. Didot).

mot *vide*, en effet, désigne un lieu qui ne contient pas de matière mais qui pourrait en contenir. Puis donc qu'au delà de la sphère suprême, il n'y a ni matière réelle, ni matière possible, il n'y a ni lieu ni vide [1]).

Quant à la doctrine thomiste, elle est, dit-on, l'écho fidèle de la pensée aristotélicienne. Pour le Docteur médiéval, le vide n'eut jamais droit de cité ni avant ni après la création du monde : « Ante constitutionem mundi non fuit vacuum, sicut neque post » [2]).

Eh bien ! Malgré qu'on en ait, nous croyons que l'échappatoire n'est pas plus recevable que les témoignages invoqués en sa faveur.

Et d'abord, on interpréterait bien mal la doctrine de saint Thomas si l'on croyait trouver en lui un antagoniste absolu du vide.

Le grand Docteur distingue en effet deux sortes de vide : le vide positif et le vide négatif. Le premier peut se définir : un volume géométrique idéal, ne contenant aucune matière, mais particularisé et défini par l'enceinte matérielle qui le circonscrit. Cette conception du vide est donc intimement liée à la conception du lieu. Aussi, Aristote l'avait défini en deux mots : *locus non repletus corpore* [3]), un lieu non rempli par une réalité corporelle ; ou aussi : *locus corpore privatus*, un lieu privé de la matière qu'il est apte à contenir.

Ainsi conçu, il est clair que le vide est impossible au delà des dernières limites du monde réel, puisqu'il implique, à côté d'une possibilité d'étendue, des limites réelles et concrètes, à l'intérieur desquelles il est censé être contenir. Avec raison saint Thomas et avant lui Aristote, qui croyaient à la limitation de l'univers, niaient donc la possibilité de pareil vide [4]).

1) Aristote, *Physicorum*, liv. IV, c. V (Edit. Didot).
2) S. Thomas, II *Sententiarum*, Dist. I, q. I, a. 5, ad 4um.
3) Aristote, *Physicorum*, liv. IV, c. 7.
4) S. Thomas, II *Sententiarum*, Dist. I, q. I, a. 5, ad 4um. « Ante constitutionem

Mais le vide se prend aussi en un sens négatif, à savoir, dans le sens d'absence de matière jointe à l'idée de possibilité d'étendue. C'est justement l'idée que nous évoquons lorsque nous disons : au delà de l'univers supposé fini, il n'y a plus de matière mais il est possible d'en mettre et jusqu'où s'étend cette possibilité.

Or, de ce vide, le Docteur médiéval est si peu adversaire qu'il en décrit les caractères et les relations avec notre monde actuel. « Cum dicitur : supra caelum nihil, *ly supra* obsignat locum imaginarium tantum, secundum quod possibile est imaginari, dimensionibus caelestis corporis dimensiones alias superaddi » [1]. « Quand on dit, écrit-il, au delà du ciel il n'y a rien, le terme au delà désigne le lieu que se forme notre imagination, quand elle nous représente de nouvelles dimensions surajoutées aux dimensions actuelles de notre univers » [2].

Absence de matière jointe à la possibilité d'en mettre, voilà bien, comme nous le disions, les notes caractéristiques de cette espèce de vide décrit par saint Thomas.

La question de l'infinitude du vide ultramondain, n'est donc ni un pseudoproblème, ni une question oiseuse [3].

Elle s'impose à la réflexion philosophique au même titre que le problème de l'infinitude de l'univers réel.

Examinons-la.

Voici un corps situé à la limite de l'univers. Le créateur lui imprime une impulsion mécanique qui le projette en

mundi non fuit vacuum, sicut neque post ; vacuum enim non est tantum negatio sed privatio, unde ad positionem vacui oportet ponere locum. vel dimensiones separatas sicut ponentes vacuum dicebant ; quorum nullum ponimus ante mundum ».

1) S. Thomas, *Summa theologica,* P. I, q. 46, a. 1, ad 8um.

2) Aristote, on le sait, n'a jamais pu s'élever jusqu'à l'idée de création. Convaincu que la matière existante était contenue à l'intérieur de la sphère suprême des cieux, il fut logiquement amené à cette étrange conclusion : non seulement il n'existe point de corps au delà de cette sphère, mais il est impossible qu'il en existe.

3) Ch. De Broglie, *La notion du vide* (Annales de philosophie chrétienne, décembre 1888, pp. 300-308).

dehors du système matériel dont il fait partie, et en même temps il le soustrait à l'action de la pesanteur qui tôt ou tard le ramènerait à son lieu d'origine.

En vertu de l'impulsion reçue et conformément aux lois de l'inertie, ce corps va s'éloigner en ligne droite de son point de départ : étant le seul représentant de la matière dans ces régions ultramondaines, il ne peut, d'évidence, rencontrer aucun obstacle, ni subir de déviation. Chacune de ses évolutions signale donc une absence de matière, c'est-à-dire un vide.

Mais le corps s'avance et avec ses déplacements toujours renouvelés s'accroît la distance qui le sépare du monde matériel. Où et quand s'arrêtera-t-il ? Ne doit-il pas se mouvoir durant toute l'éternité sans pouvoir atteindre de situation qui soit pour lui la dernière possible ? Sans aucun doute ; le mobile porte en lui la cause inépuisable de son mouvement ; d'autre part, la loi de l'inertie le met à l'abri de toute automodification ; enfin, en dehors de lui, l'absence de toute matière lui garantit un libre parcours.

Mais si un mouvement sans fin ne peut atteindre la limite de ce vide, ne faut-il pas que le vide lui-même soit inépuisable, c'est-à-dire infini ?

D'ailleurs, s'il ne l'était pas, par quoi serait-il limité ? Par d'autres corps ? Mais n'est-ce pas renoncer à l'hypothèse dont on est parti ? Si toute la matière réelle se concentre dans notre univers, ces nouvelles limites ne peuvent être qu'imaginaires.

Et puis, à les supposer réelles, on n'avance pas d'un pas, car notre intelligence continuera à se demander : qu'y a-t-il au delà de ces limites ? Du vide ? Soit. Mais ce vide est-il fini ou infini ? La même question se posera donc indéfiniment, et l'unique moyen de la résoudre est de choisir entre deux alternatives : ou l'espace réel infini ou le vide infini.

D. Nys.

IV

LA CONNAISSANCE HISTORIQUE

SON OBJET ET SA NATURE

La philosophie des sciences historiques ne semble pas avoir beaucoup retenu l'attention des philosophes thomistes. On n'y trouve que de rares allusions dans la plupart des traités classiques. Il existe pourtant sur ce sujet une littérature abondante, — trop abondante, peut-être. — C'est sans doute une excuse qu'on peut faire valoir pour justifier le dédain qui s'est attaché jusqu'ici à cette science : l'accumulation même de livres, de brochures, d'articles soutenant les thèses les plus contradictoires sur le contenu et même sur l'objet de cette prétendue discipline philosophique ne doit-elle pas inspirer une légitime défiance ? Vaut-il la peine de s'appliquer à étudier une branche à laquelle on conteste même de plusieurs côtés le caractère philosophique ? Ne faut-il pas laisser aux sociologues ce domaine vague et disputé ? Les historiens professionnels ne paraissent pas accorder grand crédit aux spéculations sur les faits qui font l'objet de leurs recherches : les philosophes ne font donc qu'œuvre de prudence en s'abstenant, pour éviter le reproche de se livrer à des rêveries sans objet [1]).

Et pourtant, à voir l'insistance avec laquelle ces problèmes sont repris, après qu'on les a cent fois déclarés

1) Cf. H. Nelis, dans le numéro de janvier 1921 de la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XVII, pp. 666 667 (Louvain).

insolubles, on se dit qu'il serait nécessaire de les examiner à nouveau. Quels que soient les échecs subis jusqu'ici, il faut bien que cet instinct de l'esprit ait quelque raison d'être. Du moins vaut-il la peine d'étudier les essais qui se présentent à nous et de reconnaître les causes, définitives ou non, qui les ont empêchés d'aboutir.

Nous n'osons pas aborder ici tout le problème, mais nous voulions en signaler l'importance [1]). La philosophie n'est autre chose que la réflexion s'exerçant sur tous les objets qui se présentent au regard de l'homme, soit dans l'univers extérieur, soit dans sa propre nature ; pourquoi, dès lors, cette réflexion ne s'appliquerait-elle pas aussi bien à l'activité humaine dans le passé et à la connaissance que nous en avons ? S'il existe une philosophie du monde et des sciences qui étudient le monde, il peut exister une philosophie de l'histoire, au double sens de réflexion sur les événements et de critique des méthodes même de l'histoire. C'est de cette seconde partie seulement que nous voulons parler dans les notes qui vont suivre. Notes, disons-nous, car la question est si vaste, la littérature si étendue que nous renonçons délibérément à tout dire et à tout citer.

1) Les éditeurs de la *Philosophische Handbibliothek*, publiée chez Kösel, ont eu le méritoire courage de mettre au début de leur collection une *Geschichtsphilosophie*, due à M. Franz Sawicki. Ce livre rendra service comme première initiation. Il donne une orientation nette parmi les systèmes et signale les principaux problèmes, bien que les questions y soient traitées assez sommairement ; la deuxième partie surtout, consacrée à la connaissance historique, est vraiment écourtée et trop simplifiée. La réfutation de l'idéalisme, pp. 281-287, pourrait disparaître sans inconvénient. Pourquoi l'auteur n'a-t-il pas utilisé l'*Introduction aux études historiques* de Langlois et Seignobos, qui est loin d'être une simple traduction du *Lehrbuch* de Bernheim ? Les autres travaux de M. Seignobos, malgré leurs défauts, ont autant de titres à figurer dans la bibliographie que maint ouvrage allemand. Comment peut on passer sous silence *La synthèse en histoire* de M. Henri Berr et la *Revue de synthèse historique* que dirige le même auteur ? Il y aurait profit à consulter les substantiels *Principes de la critique historique* du P. De Smedt, bollandiste, d'autant plus qu'on veut se mettre au point de vue catholique (cf. *Vorwort*) ; et de ce point de vue encore, il n'était pas superflu de mentionner les travaux de synthèse de Godefroid Kurth, l'un des rares historiens compétents qui aient abordé la philosophie de l'histoire, et ce sans trop sacrifier à des vues systématiques.

I

Les études sur la méthode des sciences sont, sans aucun doute, profitables aux recherches épistémologiques. On a, non sans raison, étudié la théorie générale de la connaissance, et la renaissance thomiste nous a valu d'excellents travaux sur ce sujet. On a aussi, bien que plus rarement, appliqué aux espèces particulières de connaissances les résultats de l'analyse de la connaissance en général. Le point de départ était d'ordinaire quelque exemple assez simple d'expérience concrète ou de jugement abstrait. Depuis plusieurs années, la critique philosophique des sciences a exercé la subtilité des philosophes aussi bien que des mathématiciens et des physiciens. Quant aux sciences morales, on s'est contenté, la plupart du temps, de les pratiquer pour elles-mêmes ou de décrire et de parfaire leurs méthodes au point de vue purement technique. Il nous paraît intéressant de considérer ces méthodes, non de ce point de vue, mais comme des cas particuliers d'un genre spécial de connaissance. L'épistémologie ne peut que gagner à faire des enquêtes aussi complètes que possible, et à ne pas se confiner dans l'examen de cas simplistes ou dans l'analyse de la seule connaissance physique ou mathématique.

Les manuels modernes de philosophie scolastique ignorent d'ordinaire l'histoire dans la classification des sciences. Quand ils parlent de ses méthodes, ils se contentent d'un résumé des principales opérations de la critique, tellement succinct qu'il perd tout intérêt et se réduit à des banalités ; la certitude historique, enfin, est étudiée avec des préoccupations presque apologétiques, sous le titre de valeur du témoignage ou de certitude extrinsèque, inévidente, en « Critériologie spéciale » [1]. L'idée d'une « logique de

1) Voir par exemple, S. Schiffini, S. J., *Principia philosophica*, Turin, 1886, pp. 344 ss.; Zigliara, *Summa philosophica*, t. I, critica, l. III, c. II, l. II, c. III,

l'histoire », d'une philosophie de la connaissance historique, qui serait une critique désintéressée de la critique historique elle-même, sans autre but que l'étude de la nature de la connaissance historique et de sa place dans l'ensemble des connaissances humaines leur semble étrangère. La question prend d'ordinaire la forme : L'histoire est-elle certaine ? Est-elle une science ? Et l'on sent qu'il s'agit surtout de répondre aux arguties de « sceptiques » qui voudraient ruiner la foi au témoignage. Il n'est pas superflu d'ajouter que ce point de vue est aussi celui de bon nombre d'historiens, soucieux avant tout d'assurer la valeur de leurs travaux favoris, et qui soupçonnent un ennemi dans le philosophe assez osé pour se demander si l'histoire est bien une science.

Ainsi posée, la question risque de paraître oiseuse ou suspecte. Oiseuse : n'est-ce pas une pure question de mots ? La solution ne dépend-elle pas uniquement du sens donné arbitrairement au mot science ? D'autre part, cette formule peut rebuter les esprits qui se défient des systématisations anciennes et qui de plus classent d'avance toute solution dans une catégorie d'opinions qu'ils ont condamnées *a priori*. Cependant, par son raccourci même, elle présente des avantages : elle pose la question et permet de la diviser. Mais pour l'employer utilement, il faut en préciser progressivement les termes. Il est plus nécessaire qu'on ne croit de commencer par le premier. Quand nous saurons exactement ce qu'est l'histoire, nous comprendrons mieux ses méthodes et nous pourrons utilement discuter leur caractère.

« La science historique, dit Bernheim [1]), est la science qui étudie et expose les faits de l'évolution des hommes

a. III et IV, pp. 295 ss., 260 ss., 7e éd., Lyon, 1889 ; T. Pesch, S. J., *Institutiones logicales*, t. II, 1, n. 762 ss , 1123 ss., pp. 261-276, 608-621, Fribourg en Br., 1889 ; A. Farges, *La crise de la certitude*. Paris, 1907, pp. 183 ss.; Beysens, *Logica*, 2e éd., Leyde, 1908, n. 134 ss.; *Critériologie*, ib. 1903, n. 95.

1) *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, 3e éd., Leipzig, 1903, p. 6.

comme êtres sociaux dans leur activité (singulière aussi bien que typique et collective) et les rapports de causalité de ces faits ». En somme, l'histoire a pour mission de décrire le devenir de l'humanité dans le passé. Le nom même de l'histoire se confond pour nous avec le passé. On a pu comprendre autrefois sous le même terme toute description quelconque : le mot histoire naturelle, qui tend à disparaître, est un vestige de cet usage ancien. En fait, l'historien moderne n'étudie que les faits du passé. L'idée de temps est essentielle à l'histoire. C'est ainsi qu'elle se distingue surtout de la sociologie et de la psychologie, qui étudient la vie collective ou individuelle des hommes en faisant abstraction de toute date précise : une sociologie génétique est historique dans la mesure où elle rapporte des faits concrets et déterminés, elle s'éloigne de l'histoire pure pour autant qu'elle décrit un type général, indépendamment de la détermination dans le temps. Il est superflu d'ajouter que la détermination temporelle entraîne celle de l'espace : les personnages historiques, individus ou peuples, appartiennent à une contrée, à un pays, comme à une époque.

On pourrait se demander si des sciences qui considèrent le passé de la nature, comme la paléontologie ou la géologie, ne font pas partie de l'histoire [1]). Il suffit de faire remarquer que l'histoire, telle qu'elle est pratiquée, telle qu'elle existe actuellement, ne comprend que les faits humains ; le passé de l'univers matériel, vivant ou non, ressortit à des disciplines que tous s'accordent à ranger parmi les sciences de la nature. Ce partage n'est pas arbitraire. Sans entrer dans une discussion des différences essentielles de ces deux

1) M. Xenopol, qui a mis en lumière avec force, quoique non sans quelques confusions, l'importance de la notion de temps pour la détermination de l'objet de l'histoire, distingue en tout ordre de recherches les sciences parallèles des faits coexistants et des faits successifs, les premières théoriques, les secondes historiques. Cf. *Les principes fondamentaux de l'histoire*, ch. I, Paris, Leroux, 1899. Inutile de dire que c'est là l'exagération d'une remarque juste en soi.

ordres, contentons-nous de signaler l'écart qui existe entre l'activité psychique, individuelle et sociale, de l'homme et celle des autres êtres. Le déterministe le plus rigoureux ne niera pas qu'il y a là des différences assez apparentes et assez nettement tranchées pour justifier, au moins provisoirement, la constitution de deux branches distinctes du savoir. Les méthodes de ces recherches se ressemblent du reste si peu qu'un historien se sentirait aussi dépaysé en géologie qu'un physicien ou un biologiste en histoire. La méthode historique est essentiellement psychologique et sociale, celle des sciences de la nature est partout la même, qu'il s'agisse du présent, ou mieux de son aspect éternel, ou du passé.

Reste à voir pourquoi l'histoire se borne à la description de l'activité sociale des hommes. En limitant son domaine aux actions des hommes comme êtres sociaux, la définition exprime-t-elle bien toute l'ampleur de la science historique ? La biographie des hommes d'état, des généraux, des écrivains, des héros, en un mot, n'a-t-elle pas toujours été considérée comme une partie intégrante de l'histoire ? Et n'est-ce pas un abus, dû à l'envahissement de la sociologie, que de ne considérer que les institutions et les phénomènes sociaux ? Sans doute, la réaction contre l'histoire exclusivement politique était nécessaire, mais n'a-t-elle pas dépassé son but ? Et n'est-il pas temps de reporter sur les individus, qui en somme seuls existent et agissent, l'intérêt qu'on a trop généreusement accordé aux masses et aux entités abstraites ? Mais, si l'on y regarde de plus près, on s'aperçoit que la définition proposée inclut aussi bien les faits individuels que les actions et les institutions collectives. Et d'abord, les faits spécifiquement sociaux ne sont objet de l'histoire que pour autant qu'ils sont individualisés dans le temps et dans l'espace. La propriété peut être étudiée au point de vue du droit naturel, qui examinera sa légitimité et ses conditions, au point de vue de la sociologie pure, qui recherchera son rôle dans l'organisation de la société, au

point de vue du droit positif, qui indiquera les règles établies par la législation en vigueur par rapport à son exercice. L'histoire, elle, pourra décrire d'abord le fait de la propriété, soit universellement, soit plutôt chez un peuple et même dans une période donnée, l'ancienne Grèce, Rome, l'Europe féodale. Comme histoire économique, elle dira les répercussions de ce fait sur la richesse et la vie matérielle ; elle pourra même, devenant de l'histoire sociale en général, considérer son influence sur la vie de la société tout entière, au point de vue politique, intellectuel et moral. L'histoire du droit fera connaître les dispositions légales, écrites ou coutumières qui réglaient l'exercice de ce droit. Il va sans dire que l'histoire peut aider le droit, la sociologie et même l'éthique, en leur fournissant des exemples, des expériences, ou du moins des matériaux ; de même la curiosité de l'historien peut être éveillée d'abord par une question de droit ou de sociologie, voire de philosophie. Mais le point de vue des recherches n'en est pas moins différent.

Or, le caractère social des faits intervient doublement dans la détermination des faits historiques. D'abord pour la localisation dans le temps et dans l'espace. Tout fait historique est rapporté à une ère qui a un caractère social, que celui-ci soit restreint à un peuple, comme l'ère de Rome ou celle des Olympiades, ou qu'il concerne l'humanité tout entière, comme la naissance de Jésus-Christ : c'est bien à cause de ses conséquences dépassant la mesure de tous les autres événements pour le sort du genre humain tout entier que cette date a été choisie pour point de départ de nos calculs. Cette détermination chronologique montre déjà que le temps qui intéresse l'historien, ou plutôt l'humanité, est un temps humain, que l'on compte par rapport à la vie des hommes et non exclusivement par rapport aux mouvements de la nature inerte [1]). La date n'est qu'un des éléments de la connaissance historique. En fait, lorsqu'on

1) On ne nie pas les relations du calendrier avec le temps astronomique.

écrit la vie du plus surprenant des héros, de celui qui dépasse le plus la commune mesure, on a soin de le replacer dans une série d'événements sociaux. La date de la naissance de Bonaparte n'est intéressante que si on la rapproche de la conquête de la Corse par la France, de la Révolution française, du règne des souverains européens de l'époque ; le couronnement de Napoléon et sa date ne prennent leur vraie signification que rapprochés des constitutions françaises successives, des campagnes du général Bonaparte, du règne de Pie VII, et de vingt autres événements, tous de nature sociale. Chaque fait de la vie du grand conquérant se place dans le cadre des pays de l'Europe d'alors, ceux-ci à leur tour se relient à l'ensemble du monde à cette époque d'abord, à tous les faits qui ont précédé, ensuite. Leur état à ce moment est en effet conditionné par toute l'histoire antérieure, nationale et internationale. La France de Napoléon suppose celle de Louis XIV aussi bien que celle de Louis XVI ; elle remonte jusqu'à Jeanne d'Arc, mais aussi jusqu'à Philippe le Bel, et, bien plus loin, jusqu'à Charlemagne et jusqu'à Clovis, dont la vie, à son tour, implique celle des anciens Francs et Gaulois et de leurs ancêtres les plus reculés. La vie et les actions de l'individu se localisent par des groupes sociaux, qui nous ramènent à la société la plus vaste, la plus universelle, mais aussi la plus indéterminée de toutes, l'humanité elle-même. A plus forte raison les faits collectifs, comme les guerres, les institutions, l'état politique, économique, moral d'un peuple présentent-ils un caractère social dans ce sens particulier.

C'est même ce point de vue qui donne à l'objet de l'histoire son unité. Le passé abstrait ne présenterait qu'une unité apparente ; les faits rassemblés sous cette rubrique n'auraient, de soi, aucun ordre, ou, s'ils étaient rangés en catégories, ce seraient des classifications prises à des disciplines étrangères et purement abstraites : faits juridiques, économiques, politiques. Mais l'objet de l'histoire possède une unité qui lui est propre ; c'est celle qui résulte

de la succession fixée par le passé lui-même, et de l'interdépendance des faits. C'est une unité concrète et immuable, où l'on peut discerner artificiellement des points de vue divers ; elle aurait pu, certes, être tout autre, mais elle est figée à tout jamais par le temps, tout en faisant sentir encore ses conséquences et en se complétant sans cesse.

C'est encore le caractère social des faits qui sert de critère pour discerner les faits particuliers qui sont l'objet de l'histoire. Théoriquement, on pourrait imaginer que l'histoire eût pour mission de décrire tous les faits de l'évolution (ce qui ne veut pas dire progrès continu) de l'humanité. Elle ferait une réplique exacte du passé, sans en omettre le moindre détail. Evidemment la longueur infinie du travail suffirait à le rendre irréalisable, quand même l'absence de documents n'opposerait pas dès l'abord un obstacle infranchissable à la réalisation de ce rêve. Mais il y a plus : même là où nous sommes suffisamment riches en documents, l'historien ne se croit pas tenu de tout raconter, il fait un choix. Ce choix n'est-il pas forcément arbitraire ? D'ordinaire, l'historien le justifie en disant qu'il a laissé de côté les faits peu intéressants, les détails inutiles ; rien n'est plus fréquent, à propos d'une publication, surtout documentaire, que de l'entendre qualifier d'intéressante ou de banale, de la voir rejetée comme dénuée d'intérêt. Sans doute, ces expressions sont vagues, et elles indiquent assez l'écueil de ces jugements : l'intérêt de l'historien remplace parfois celui de l'histoire. Mais encore, tout historien est-il bien persuadé qu'il cherche au moins, s'il ne l'atteint pas toujours, un intérêt commun, objectif, que l'on ne peut confondre avec la fantaisie individuelle, ni, non plus, avec l'intérêt esthétique ou moral. Le critère dont il fait usage est l'importance des faits en question pour la connaissance du devenir social de l'humanité, soit directement en elle-même, soit dans une des sociétés particulières qui la composent. Ce critère n'est pas d'une netteté absolue, il laisse place à l'indétermination

habituelle aux sciences morales, mais il a une valeur pratique suffisante pour permettre un accord général dans les cas ordinaires. On ne peut exiger davantage en la matière. L'importance sociale d'un événement se mesure surtout à ses conséquences, soit en lui-même, soit pour la connaissance d'un milieu social. Le facteur temps joue ici encore un rôle souvent décisif. Une biographie d'un personnage irréel ou non daté, comme serait un roman, peut présenter un intérêt psychologique considérable. Si le personnage en question a joué un rôle politique ou social qui a modifié, au moins en partie, le milieu où il a vécu, que ce soit un homme de guerre, un ministre, un savant, il appartient à l'histoire ; l'importance de son action est jugée à ses conséquences sociales. Mais, si banale que soit sa vie, elle peut être « intéressante » au point de vue historique, parce qu'elle nous fait connaître une époque, un milieu social antérieur. Le journal d'un bourgeois de Paris contemporain peut être un document psychologique ; s'il est du XVe siècle, abstraction faite des renseignements qu'il contient au sujet de Jeanne d'Arc, il intéressera l'historien, parce qu'il fera connaître les préoccupations et le genre de vie d'une classe sociale d'autrefois [1]). La correspondance d'un conscrit avec sa famille peut être dénuée de style et de charme ; si elle émane d'un soldat de l'armée romaine stationnée en Egypte, elle acquiert une haute valeur historique. Il va sans dire que l'intérêt psychologique et moral n'est jamais totalement absent ; mais il ne s'identifie pas avec l'intérêt historique ; il est plutôt, nous le verrons plus loin, le fondement de la valeur humaine de l'histoire elle-même.

L'histoire a commencé par être une simple narration,

1) En fait, comme un journal, même contemporain, s'étend sur une période plus ou moins étendue, il peut déjà fournir des renseignements historiques. La limite entre le passé et le présent est difficile à établir au point de vue historique. N'a-t-on pas déjà écrit des histoires de la guerre européenne dont nous sortons à peine ?

destinée à satisfaire la curiosité du lecteur. Très tôt, elle est devenue « pragmatique », elle a prétendu donner des leçons de conduite morale et surtout des préceptes d'action politique. Elle a assumé le rôle de juge, de « conscience de l'humanité ». La conception qui prévaut aujourd'hui, définitivement, semble-t-il, est celle de l'histoire génétique. Ce n'est pas que l'historien doive s'interdire toute appréciation sur les événements qu'il raconte, ou que les faits du passé ne puissent pas servir d'enseignements ; celui qui les étudie peut même — discrètement, pour le faire avec succès — en signaler quelques-uns ; mais ces diverses attitudes, réunies de fait dans un même livre, appartiennent à des disciplines différentes.

L'histoire, telle qu'on l'entend habituellement de nos jours, est « génétique », c'est-à-dire qu'elle recherche les causes des événements, leur enchaînement concret. Elle rapporte l'origine d'une guerre à des complications politiques et diplomatiques, mais aussi à des conditions économiques et sociales ; elle étudiera les causes religieuses, intellectuelles, morales, politiques et sociales d'un mouvement comme la Réforme protestante. Dans cette tâche, elle fera usage des lois de la psychologie et de la sociologie ; elle interprétera le passé par l'expérience contemporaine, tâchant de faire revivre les situations d'autrefois au moyen des éléments éternels de la nature humaine. Mais ces vérités générales ne lui serviront jamais que d'instruments de travail, non de terme des opérations. Les causes générales de la vie psychique des individus et des sociétés ne sont pas son objet : l'historien veut reconstituer les causes précises, bien déterminées de l'évolution humaine ; ces causes sont aussi individualisées dans le temps et l'espace que les faits historiques eux-mêmes ; ou plutôt, ils ne sont que d'autres faits, antérieurs ou concomitants, et qui appartiennent également à l'histoire. Expliquer, pour les sciences de la nature, c'est rapporter des faits concrets à des lois générales, les placer dans un cadre logique,

abstrait. Pour l'histoire, c'est remettre un fait ou un ensemble de faits dans la trame tout entière des faits du passé, l'incorporer, non à un tout logiqne, mais à un univers existant.

II

La discussion sur la nature de la connaissance historique s'est portée trop exclusivement, en général, sur sa certitude. Ici encore, nous ne voulons pas insister. Le fait même de l'existence de l'histoire justifie sa valeur. Il doit être bien entendu qu'on ne peut ni en exagérer l'importance, au point de la faire seule juge des doctrines et des institutions, ni la déprécier comme un ensemble de conjectures et de probabilités, pour ne pas dire de fantaisies, bonnes seulement à amuser les érudits ou les dilettantes. Deux extrêmes qui sont plus souvent réunis qu'on ne croirait. Un empirisme qui se fie uniquement au fait, au succès, peut fort bien se concilier avec un élégant scepticisme sur l'existence même du fait objectif ; rien n'empêche de douter de celui-ci pour le remplacer par la seule impression subjective, plus digne de l'artiste. Ce sont plutôt des théoriciens que des professionnels de l'histoire qui tombent dans ces extrêmes : il convient d'ajouter que les historiens les plus consciencieux ne sont pas toujours ceux qui ont répandu dans le public lettré le plus grand nombre de volumes remplis d'hypothèses ingénieuses et de tableaux littéraires. Les réflexions sur la mission et la valeur de l'histoire dont ces derniers auteurs parent leurs ouvrages, avec plus de dogmatisme qu'on ne devrait en attendre d'eux, ne sont pas précisément le résultat de leur expérience d'érudits, mais l'expression des préoccupations philosophiques avec lesquelles ils ont commencé leurs recherches.

Les auteurs qui ont entrepris de justifier la certitude historique et de la défendre contre les attaques des « scep-

tiques », philosophes [1]) ou historiens [2]), suivent d'ordinaire la marche suivante : l'histoire repose sur le témoignage ; il suffit donc d'établir que, dans certains cas au moins, il est possible de nous rendre compte de l'exactitude des connaissances du témoin au sujet des faits qu'il atteste et de la bonne foi, de la sincérité avec laquelle il les raconte. Ayant établi avec une évidence suffisante ces deux qualités, nous sommes autorisés par la raison même à admettre le récit qu'il nous fait ; l'évidence de la démonstration peut même être telle que le doute serait tout à fait déraisonnable ; la certitude historique repose donc avant tout sur la crédibilité du témoin, que la critique a mission de constater. On admet bien, à côté de ce procédé, les raisonnements de l'induction historique et les conjectures, mais leur valeur est, en principe, moindre, et leur nature différente de l'argument par excellence.

Cette théorie, basée sur une conception toute juridique du témoignage, pouvait paraître satisfaisante lorsque les sources utilisées étaient exclusivement ou à peu près les récits d'annalistes ou d'historiens anciens. Même actuellement, la notion de témoignage peut servir à grouper commodément et à résumer, surtout dans la pratique des opérations critiques, les diverses étapes de l'examen des documents. Mais cette théorie ne peut prétendre à donner une idée complète et cohérente de la connaissance historique et de ses procédés. En fait, il serait étrange de voir une même science user de procédés radicalement différents, souvent dans l'étude d'un même fait, voire d'une même pièce ; car les renseignements des documents sont contrôlés et complétés par le raisonnement. L'on a la sensation d'une continuité essentielle dans les différentes méthodes dont usent les historiens. Depuis surtout que l'histoire use plus

1) Voir les ouvrages, cités plus haut, surtout de Pesch et de Mgr Farges ; et encore, Castelein, S. J., *Logique*, 2e éd., Bruxelles, 1903, pp. 333 ss. et 393 ss.

2) Cf. Bernheim, *l. c.*, pp. 167 ss.

des sources d'archives que des sources littéraires et surtout des récits proprement dits, et que, dans ceux-ci, elle cherche beaucoup plus ce que les auteurs y ont mis sans intention et presque à leur insu, que ce qu'ils ont voulu y narrer, on ne peut plus guère parler de témoignage proprement dit. Et que dire des monuments figurés, artistiques ou banals, qui aident à interpréter et à apprécier les documents écrits, en même temps qu'ils ont besoin, souvent, d'être interprétés par eux ?

« Le travail, très compliqué, de l'histoire, consiste en très grande partie à remonter des traces toujours fragmentaires aux faits » [1]). Cette phrase d'un manuel de méthode explique mieux la vraie marche des opérations méthodiques que beaucoup de longues dissertations. Il n'est pas nécessaire de développer beaucoup cette idée dans cette revue, où le R. P. Pinard a exposé en détail le mécanisme de la convergence des probabilités qui est le fondement véritable de la certitude historique [2]). C'est aussi l'idée de MM. Langlois et Seignobos [3]), qui n'a pas toujours été bien comprise. Quelques pages suggestives du cardinal Mercier se rattachent à cette conception [4]).

Les événements, outre les traces matérielles qu'ils laissent parfois, produisent des impressions diverses dans l'âme des contemporains : ceux qui sont de nature juridique ou sociale donnent lieu à des actes officiels, des productions écrites de diverse nature, tandis que beaucoup d'impressions individuelles sont, à dessein ou non, fixées par écrit par ceux qui les ont éprouvées ou par ceux qui ont été en rapport avec eux. Ces effets des événements sont donc

1) Bourg et Decisier, dans l'adaptation française de L. Fonck, *Le travail scientifique*, Paris, 1911, p. 72, note.

2) *Essai sur la convergence des probabilités*, *R. N.-S.*, XXI (1914-1919), pp. 394-418, XXII (1920), pp. 5-36.

3) *Introduction aux études historiques*, Paris, 1905, 3e éd., pp. 43 ss., 130 ss., 163 ss.

4) *Critériologie spéciale*, n. 67, dans *Traité élémentaire de philosophie*, 3e éd., pp. 427-428, Louvain, 1911.

toujours produits, au moins en partie, par une causalité psychologique. Le temps et d'autres causes produisent des vides dans cet ensemble déjà essentiellement incomplet et fortuit. Le résultat final de cette action est le donné immédiat de l'histoire. Il lui faut donc, au prix de quelles difficultés, on le devine, remonter de ces effets à leurs causes, les événements eux-mêmes. Il va sans dire que, dans ces conditions, l'histoire comportera toujours des lacunes, dues au pur hasard, et que sa certitude ne sera pas toujours égale ; il serait vain de le lui reprocher ; c'est sagesse de ne pas lui demander plus qu'elle ne peut promettre. C'est donc une reconstitution de la psychologie des témoins, ou plutôt des états d'âme qui ont influencé la production du document [1]), que le critique entreprend. Ce qui l'intéresse, ce n'est pourtant pas le témoin comme tel, ses qualités morales ou intellectuelles, mais uniquement le lien qui unit son récit au fait lui-même. En d'autres termes, ce n'est plus un témoin qu'il interroge, mais un ensemble d'événements psychologiques et autres qu'il essaie de retrouver ; le témoin n'intervient que « matériellement », comme un intermédiaire quelconque dans un raisonnement, non « formellement », comme un personnage à qui l'on s'intéresse. C'est une accumulation de détails, d'indices convergents qui est le vrai motif de notre assentiment, car c'est ainsi que nous rétablissons les intermédiaires qui nous séparent de l'événement passé que nous cherchons à connaître. Qu'il s'agisse de l'étude d'un document ou de l'emploi d'un raisonnement historique, le procédé est, au fond, de même nature. Même dans le cas, fort hypothétique, du « témoin unique », le procédé se vérifie : à part le cas où nous accordons au témoin une confiance d'ordre moral, parfaitement justifiée, du reste, mais qui ne relève pas de

1) Il va de soi que ces opérations ne sont pas renouvelées explicitement chaque fois, surtout quand il s'agit de documents, comme les sources d'archives, où la personnalité de l'auteur n'a pas ou presque pas d'influence. Par « économie de la pensée » on se sert alors de formules générales établies une fois pour toutes.

l'histoire parce qu'elle est d'ordre individuel, le témoin unique n'attire notre assentiment que parce que nous pouvons, par des indices multiples et convergents, refaire sa psychologie propre par rapport au fait en question.

La certitude historique est donc analogue à celle de sciences comme la psychologie individuelle ou la psychologie sociale, la linguistique, la sociologie, l'économie sociale. C'est en somme une certitude morale, avec tous les degrés que comporte ce terme très ample. Outre les certittudes proprement dites, et reliées à elles par mille liens de toute nature, l'histoire comporte encore une large part d'approximations, de probabilités plus ou moins grandes ; mais en cela elle ne diffère pas essentiellement des sciences naturelles les mieux établies, où il est souvent difficile, même en dehors de toute idée préconçue sur leur valeur générale, de discerner ce qui appartient à la science communément reçue, et ce qui fait partie des hypothèses particulières à un auteur ou à une école.

III

On ne peut cependant ranger l'histoire, sans restriction, parmi ces sciences. Toutes, on le sait, à part la psychologie individuelle, ont un objet abstrait, universel. Celui de l'histoire, au contraire, est essentiellement individuel, s'il est vrai que l'individuel se caractérise par l'espace et le temps concrets. C'est bien avec la psychologie individuelle que l'histoire a le plus d'affinité ; la différence provient d'abord de ce que l'histoire considère le passé, puis et surtout de ce qu'elle étudie tout le devenir concret de l'humanité, et non pas seulement la vie intime de l'un de ses représentants ; celle-ci peut du reste lui servir de source, ou même constituer une partie de son contenu.

Comme l'histoire recherche les causes de ce devenir de l'humanité, elle a un point de contact de plus avec ces

sciences. Mais la différence, sous ce rapport, n'est pas moins marquée que la ressemblance : les sciences morales recherchent les causes générales, abstraites, des phénomènes qu'elles étudient, l'histoire n'a complètement rempli sa mission que lorsqu'elle a atteint les causes individuelles précises. Il n'est donc pas nécessaire d'attendre la constitution d'une philosophie de l'histoire pour reconnaître que l'histoire a pour but la recherche des causes. Cette philosophie, si elle sort jamais des généralités auxquelles elle se borne actuellement, n'en sera pas moins une philosophie, c'est-à-dire, une science aussi formellement distincte de l'histoire proprement dite que la philosophie des sciences l'est de la physique ou des mathématiques. Comme on l'a dit justement, elle serait une métaphysique de l'histoire, en entendant par histoire le devenir même de l'humanité [1]).

L'histoire occupe bien plutôt dans l'ensemble des activités humaines et des connaissances, une place intermédiaire entre l'art et la psychologie individuelle [2]). Comme eux, elle a un objet individuel ; mais, à l'encontre de la psychologie, elle le considère précisément sous cet aspect ; elle ne se sert des lois générales que comme moyens d'investigation, et n'en fait pas son but propre. Mais, à la différence de l'art, elle ne se borne pas à la jouissance, fondée, il est vrai, sur la connaissance ; elle a pour fin propre la connaissance elle-même. L'art, par sa puissance de suggestion, peut aller plus loin qu'elle dans l'évocation du passé comme aussi du présent ; il peut même mieux faire deviner parfois la nature d'un fait ; aussi l'historien, plus peut-être

1) Sawicki, *l. c.*, p. 3. — Le P. Pesch, entre autres, *l. c.*, pp. 615-617, fait de l'explication philosophique une condition du caractère scientifique de l'histoire ; il est vrai que, à la page 620, il se montre moins exigeant.

2) Le P. Rousselot a attiré l'attention sur cette similitude dans le chap. III de *L'intellectualisme de saint Thomas*, intitulé : *La connaissance du singulier, l'art et l'histoire*. Mais l'analyse n'est pas poussée à fond. — Voir aussi, d'un tout autre point de vue, les fines remarques du P. De Smedt, *op. cit.*, chap. XV, à propos de la conjecture, qui montrent le rôle de la divination et de l'appréciation en critique. Voir aussi ib. ch. IV.

que tout autre homme de science, devra-t-il utiliser ses ressources dans l'exposition, pour suppléer à ce qui manque à la force évocatrice des traces des faits. Mais l'histoire n'en reste pas moins une discipline strictement intellectuelle, qui vise à reconstituer et à comprendre les faits par les ressources de la raison. Et c'est ici que l'art possède une supériorité incontestable sur elle : son objet étant le singulier, qui ne peut jamais être épuisé par l'intelligence abstractive de l'homme, il reste à le suggérer, le goûter par l'art, qui a cela de commun avec l'intuition immédiate.

Au reste, l'histoire, tout en ne s'occupant directement que des phénomènes individuels et de leurs causes propres et concrètes, peut donner lieu à des connaissances générales. Et c'est même ce qui fait une grande partie de son intérêt. Notre nature est tellement imprégnée d'intelligence qu'elle ne trouve de véritable satisfaction que dans la perception du type universel, même dans l'intuition concrète. C'est ce qui a lieu pour la sensation, qui n'est jamais pure, si ce mot veut dire exempte de conception et d'élaboration intellectuelle ; c'est le cas surtout pour la contemplation esthétique, qui ne s'exerce que sur des types à la fois singuliers et universels ; Harpagon nous intéresse parce qu'il est l'avare et Alceste le misanthrope, mais l'intérêt qu'ils suscitent est différent de celui que provoque, par exemple, l'étude de M. Rogues de Fursac sur *l'Avarice, essai de psychologie morbide*. L'histoire peut comme toute science, et plus facilement, à cause de son objet, servir de point de départ à la jouissance esthétique. Elle peut aussi servir de thème à la réflexion morale, à l'étude sociologique ou juridique ; bref, elle fournit des matériaux à toutes les sciences qui s'occupent du même objet, tout en le considérant à un point de vue différent. Et c'est même ce qui, consciemment ou non, fait l'attrait des études historiques, même pour les professionnels les plus désintéressés qui croient ne sacrifier qu'au culte du document. Nous sommes ainsi faits que rien ne nous plaît autant que de retrouver un caractère unique

à travers ses variations, un type universel d'homme ou de société à des époques très éloignées de la nôtre ; et nous cherchons inlassablement à travers le cours des temps le type persistant et toutefois changeant de l'humanité même que nous portons en nous.

Faut-il donc prononcer définitivement que l'histoire n'est pas une science, qu'elle n'est qu'un passe-temps destiné à charmer les loisirs des amateurs humanistes ou à créer une occupation factice à des érudits qui se parent sans raison du titre d'hommes de science ? La question est trop simpliste et appelle d'emblée des distinctions. Commençons par la seconde partie. Il a fallu sans doute l'engouement du XIXe siècle pour la science pour qu'on attachât à cette question de titre tant d'importance. De fait, bien des historiens se sentiraient blessés et se croiraient déconsidérés, si l'on soutenait que leur occupation favorite n'a pas un caractère strictement scientifique. Il est pourtant d'autres travaux utiles que l'activité scientifique ; et ce ne serait pas déroger que d'appliquer son talent au culte de l'art ; sans tomber dans les dithyrambes classiques et faux sur le sacerdoce de l'art, on peut considérer l'activité esthétique comme répondant à l'un des besoins essentiels de la nature humaine ; et l'on peut aussi concevoir une activité purement intellectuelle qui serait différente de cette activité spéciale qu'est la science, et qui n'en aurait pas moins sa raison d'être. L'histoire ne serait pas en mauvaise posture si cette hypothèse se réalisait. Mais la philosophie positiviste et le rationalisme étroit ont trop pénétré les esprits pour qu'on renonce de bon cœur au nom de science.

Examinons maintenant, quelque sentiment qu'on ait sur la valeur respective de l'art et de la science, ce que signifie ce dernier mot et si l'on peut l'appliquer à l'histoire. Il est hors de doute que ce mot ait eu pour Aristote et pour saint Thomas un sens très précis, mais aussi assez différent de celui qu'on lui attribue aujourd'hui. Pour eux, la science n'était pas seulement un ensemble de connaissances cer-

taines, même rapportées à un même objet, mais un système de connaissances démontrées, liées entre elles en une unité idéale, abstraite, indépendante des objets concrets. La connaissance par les causes dont ils parlent est une connaissance par les causes propres, nécessaires et universelles, s'imposant à tout esprit par son évidence interne. L'histoire a beau être certaine, elle a beau décrire les causes concrètes des faits, elle reste trop dans le concret pour réaliser la définition aristotélicienne. Il n'y a de science que du nécessaire et de l'universel, disaient les anciens, et le nécessaire était précisément l'abstrait : si l'individuel était sujet de science, c'était tout juste pour autant qu'on peut y trouver du nécessaire, c'est-à-dire pour autant qu'on le considère à l'état absolu, abstrait, ce qui est précisément le contraire du point de vue historique. On dira que l'histoire possède un objet universel, qui est l'humanité tout entière ou encore les diverses sociétés étudiées ou les types d'individus qu'elle considère ; mais c'est commettre une confusion évidente entre le collectif et l'universel. L'humanité, telle que l'histoire l'envisage, n'est pas une notion, un tout logique, mais une collectivité, la masse de tous les individus humains envisagés dans leur devenir propre ; il en est de même des diverses sociétés et des personnalités ; celles-ci sont replacées dans leur milieu concret, non dans un cadre notionnel. Le collectif remplace pour l'histoire l'universel, mais il n'en est qu'une imitation, il le « mime », pourrait-on dire, employant un mot cher au P. Rousselot.

En réalité, le type de la science aristotélicienne, c'est la métaphysique, ou, mieux encore, la mathématique. Aussi ne s'étonne-t-on pas de ne pas trouver de place pour l'histoire dans la classification des sciences que nous a transmise la tradition péripatéticienne. De la physique à la métaphysique, en passant par la mathématique, il n'y a rien qui rappelle l'histoire, et la logique en est encore plus éloignée ; la morale avec son caractère normatif ne lui ressemble pas non plus. Si Aristote avait songé à donner une place aux

sciences historiques, il les aurait rangées parmi les pures descriptions qui peuvent préparer la science proprement dite, mais ne la constituent pas.

Mais prenons garde que cette classification ne peut pas davantage accueillir la plupart des disciplines que tous s'accordent à appeler scientifiques depuis longtemps, celles même qui portent par excellence le nom de science. Parmi les connaissances actuelles, les mathématiques réalisent seules, de commun accord, le type aristotélicien de la science ; l'accord est un peu moins unanime s'il s'agit de la logique et il cesse tout à fait pour la métaphysique, où seuls les continuateurs des doctrines péripatéticiennes et thomistes maintiennent le caractère scientifique de cet ordre de connaissance [1]).

Mais la physique ancienne, bien que contenant en germe la physique et toutes les sciences modernes de la nature, aussi bien que les sciences biologiques et psychologiques, a dû se transformer profondément pour leur donner naissance. Il est hors de doute que, pour Aristote et ses anciens disciples, elle devait être une véritable cosmologie philosophique, partant sans doute de l'observation sensible, mais la dépassant pour former, comme la métaphysique, un système d'idées abstraites et nécessairement liées.

Faut-il donc dire, comme on l'a fait, que le concept aristotélicien de la science est périmé, que cette définition répond à un état de la science qui est dépassé depuis longtemps, et qu'il convient de l'« élargir » pour qu'elle puisse s'appliquer à l'histoire ? Cette solution est encore trop simpliste. L'usage d'un mot, la définition nominale, peut changer, le contenu d'un concept reste le même. La définition aristotélicienne reste aussi précise, aussi bien délimitée au xxe siècle qu'à l'époque d'Alexandre ou au temps de

1) Nous ne faisons que constater un fait, en vue de fixer le sens usuel d'un mot ; pour nous, la métaphysique est bien une science au sens ancien du mot, bien qu'elle n'ait presque rien de commun avec les sciences dites positives.

saint Thomas. Rien ne permet de dire que la notion même a changé. Mais l'usage peut modifier le sens d'un mot, ou lui en donner un nouveau, à côté de celui qu'il possédait déjà. C'est bien ce qui a eu lieu pour la science. Sous l'empire de préoccupations philosophiques et surtout à cause du progrès de l'observation et de l'expérimentation, on s'est habitué à étendre ce nom, sans même s'apercevoir du changement graduel de sens, à la science qu'on a appelée depuis « positive ». L'usage s'est même établi de réserver à celle-ci le nom de science tout court de préférence aux sciences abstraites.

Si l'on ne considère que cet usage courant, on pourra difficilement contester à l'histoire son caractère scientifique : depuis la vogue des études de ce genre et le développement qu'elles ont pris depuis cent ans surtout, nul n'hésite, sinon sous l'influence de motifs *a priori*, à parler des sciences historiques, de la science de l'histoire.

Mais il reste nécessaire de nous rendre compte de la raison d'être de cet usage ; la coutume qui donne naissance aux langues et aux significations nouvelles des mots n'est jamais purement arbitraire. Or, de tout temps, on a réservé le nom de science à une connaissance parfaite, stable, rigoureuse, à la connaissance qui semblait le mieux réaliser l'idéal du genre. C'est le principe qui est au fond de toutes les considérations que fait Aristote lorsque, au début de la Métaphysique, il établit la définition de la science. Il suit d'une part l'usage courant, mais il en recherche les raisons profondes. C'est parce qu'on a été persuadé que la connaissance expérimentale réalisait ce type, qu'on lui a décerné le qualificatif honorifique de scientifique ; c'est aussi parce qu'on a cru que la méthode historique moderne répondait à ces exigences qu'on a pris l'habitude de la dire scientifique.

Mais ces titres identiques ne doivent pas nous faire illusion sur la différence de contenu. La science abstraite se présente avec des caractères autrement fermes et rigoureux que la science positive, qui ne se préoccupe pas de cette

recherche des causes nécessaires et intrinsèques qui donne à la science aristotélicienne sa note distinctive. La science historique, malgré les perfectionnements de ses méthodes, ne peut prétendre à la même rigueur de constatation que les sciences de la nature ; ce qu'elle gagne en vie et en pénétration psychologique, à cause de la nature individuelle de son objet, elle le perd en objectivité constatable.

Aussi y aurait-il un réel danger à faire croire que ces diverses espèces de science sont exactement du même ordre et que le mot de science conserve toujours le même sens. On risque de tout confondre en employant les mots à tort et à travers [1]). Il ne s'agit pas de décrier une branche ou l'autre des connaissances humaines : quand on s'essaie à classifier les certitudes ou les sciences et à leur donner divers degrés d'intérêt, on a toujours l'air de vouloir se réserver la meilleure part et de réclamer je ne sais quelle prépondérance, non pas pour une discipline abstraite, mais pour la personne très concrète qui s'y applique. Tel n'est pas notre but. Nous avons assez dit que les diverses branches de l'activité intellectuelle sont également nécessaires, sinon toujours à chaque homme en particulier, du moins à l'humanité en général. Et si nous comparons ici des notions, ce ne sera pas au détriment de l'histoire. Notre nature elle-même est trop complexe pour qu'on puisse s'arrêter à un point de vue unique et déclarer une science plus parfaite absolument que les autres. Par son intelligence essentiellement abstractive, l'homme a besoin d'une science strictement systématique, indépendante de l'espace et du temps concrets ; c'est à ce besoin que répond la science du type strictement aristotélicien ; et comme le raisonnement, qui fait le caractère propre de la science, sa « forme »,

1) Le R. P. Richard, O. P., paraît particulièrement impressionné par ce danger, au point de considérer le prestige de l'histoire avec un certain pessimisme, peut-être poussé trop loin. Mais les pages consacrées à l'histoire dans son important ouvrage : *Philosophie du raisonnement dans la science*, Paris, s. d. (1918), ch. VIII et X sont très vigoureusement pensées. Cf. pp. 499-500.

est dû à cette particularité de l'intelligence humaine, on peut dire que c'est ce type de science qui réalise le mieux l'idéal. Seulement, la connaissance abstractive n'a pas que des avantages ; outre qu'elle ne s'applique pas également bien à tous les objets, elle n'en donne qu'une vue partielle, qui ne satisfait pas toutes les facultés humaines ; de là vient que les sciences morales, malgré leur moindre certitude et leur clarté moins géométrique, attirent souvent plus l'esprit du chercheur. Enfin l'histoire nous fait saisir l'individuel, c'est-à-dire, en définitive, le réel concret, puisqu'il est bien certain pour Aristote et pour saint Thomas que l'universel n'existe pas comme tel dans le monde. Saisie imparfaite, sans doute, mais qui répond trop bien à une tendance naturelle de l'homme comme à un aspect important du monde pour qu'on puisse la dédaigner.

Il est assez étonnant que saint Thomas n'ait pas semblé attacher grande importance à la connaissance intellectuelle du singulier. On l'a justement fait remarquer : Aristote, païen qui ne comprend pas le prix de l'âme individuelle, peut subordonner l'individu à l'espèce, et l'humanité peut se réduire pour lui à la petite famille d'Etats grecs, au point qu'il se désintéresse des barbares [1]). L'histoire de l'humanité ne l'intéresse que comme un recueil d'expériences morales et politiques ; lorsqu'il parle en théoricien de la science, l'homme ne lui apparaît que comme une des espèces organiques qui font la variété de l'univers. Non seulement la conception chrétienne du monde aurait pu conduire saint Thomas à trouver un intérêt spéculatif à la connaissance du singulier, mais la question qu'il traite au sujet du caractère scientifique de la théologie devait l'amener très près de l'appréciation de la nature de l'histoire [2]).

1) Le P. Rousselot, *l. c.*, pp. 114-115, indique les principaux motifs qui ont pu faire partager à saint Thomas l'attitude d'Aristote.

2) Cf *Summa theol.*, 1ª, q. 1, a. 2, et les passages parallèles indiqués dans l'édition léonine.

On est un peu étonné de le voir dire simplement que les faits concrets et les personnages cités dans l'Ecriture et dont la théologie doit traiter ne sont que des exemples ou des motifs de crédibilité : il est vrai que ce mot exemple peut être pris dans un sens très large et qu'il insinue au moins une des causes de l'intérêt que présente l'étude de l'histoire. Scot, bien qu'il ne partage pas l'opinion de saint Thomas sur cette question, n'a pas davantage entrevu ce point de vue : il se borne à des subtilités dialectiques sur la notion de science subalternante et subalternée. Mais le cardinal Cajetan note avec raison qu'on peut, dans la pensée thomiste, affirmer ou nier que la théologie est une science suivant le point de vue auquel on se place ; et ainsi il laisse entrevoir la possibilité d'élargir la question et de la résoudre par des principes plus profonds [1]).

En somme, pour employer des termes scolastiques, il faut conclure que le concept de science est un concept analogique ; le mot ne recouvre pas une idée absolument une, mais plusieurs idées qui ont un lien commun. Le type fondamental est celui d'un système de connaissances abstraites et strictement liées ; mais on peut et on doit l'étendre aux disciplines qui imitent, à des degrés divers, la rigueur méthodique et l'unité d'objet qui caractérisent le type fondamental. Ce n'est pas, croyons-nous, une simple

1) La théorie scotiste est exposée au moyen d'une juxtaposition commode de textes originaux dans HIERONYMUS DE MONTEFORTINO, O. F. M., *Joannis Duns Scoti Summa theologica,* nouvelle édition, Rome 1900, 1ª, q. 1, art. 2-4, t. I, pp. 27-53. Pour Cajetan, voir le n. IX de son commentaire *in l. c.* dans l'édition léonine. Au n. XII, il répond à une objection que les faits tels que l'Incarnation sont nécessaires au regard de la science divine qui est la science supérieure par rapport à laquelle la théologie est subalterne et dont elle reçoit ses principes. Il serait dans la logique de son raisonnement de dire que la foi et le raisonnement, donné et instrument de la théologie, imitent cette nécessité intrinsèque dans notre connaissance. Et ne pourrait-on pas dire que, d'une manière analogue, la nécessité hypothétique qui est contenue dans les faits passés, quoique contingents en soi, est retrouvée et imitée par le raisonnement qui, des traces des événements nous amène à leur connaissance ? Quoique ce raisonnement soit en matière contingente, il a, en effet, comme tout raisonnement, sa part de nécessité.

question de mots, puisque cette recherche nous permet de préciser diverses espèces de connaissances toutes intéressantes et nécessaires, mais de genres fort différents. Au lieu d'appauvrir la connaissance humaine en la réduisant à un type unique, il faut maintenir la variété des espèces qui font sa richesse. La culture scientifique résulte de la collaboration ordonnée de ces disciplines différentes, et elle-même occupe dans le développement de l'humanité une place qui ne peut être envahissante à l'excès, bien qu'elle soit essentielle. Le philosophe, qui doit être un peu humaniste, trouve sa satisfaction propre à sentir cette diversité harmonieuse.

René Kremer.

DANTE
LE SAVANT ET LE PHILOSOPHE *)

Au début de son *Banquet*, Dante rappelle la doctrine d'Aristote sur le désir de connaître, naturel à l'homme. Il ramène à quatre les causes qui peuvent faire obstacle à cette tendance de notre nature. Deux d'entre elles sont des causes internes : la maladie et le vice ; les deux autres nous sont extérieures : les soucis imposés par la vie de famille et le gouvernement de la cité, et l'absence de circonstances favorables. Dans la pensée de Dante, la maladie et les affaires publiques ou domestiques sont des empêchements inévitables et constituent dès lors des excuses valables. Mais les deux autres causes qui nous éloignent de la science, le trouvent plus sévère ; car, quand les circonstances favorables font défaut, on peut se les créer, et, quant au vice, il peut et doit être maîtrisé.

Le poète nous enjoint de suivre cette tendance naturelle qui nous porte vers la perfection de la connaissance. La science seule constitue à ses yeux le bonheur ; sans elle nos misères sont infinies : nous devenons semblables aux âmes qui errent éternellement dans les ténèbres des Limbes et qui remplissent l'air de leurs soupirs.

Jamais homme ne paraît avoir éprouvé à ce point cette soif du savoir ; jamais homme non plus n'a montré une ardeur aussi passionnée à l'étancher.

Quelle était cette science ? Où trouver cette vérité, vers laquelle tendaient toutes les fibres de son âme ? Ce n'était pas seulement celle que nous livrent les sciences de la nature et la philosophie ; elle comprenait en outre la verité révélée. Il voulait étreindre la science, mais il la voulait entière, totale. Il sera intéressant de le suivre dans cette ascension vers les sommets du savoir et d'observer quels problèmes surtout ont tourmenté son génie.

Dans le *De Monarchia* il assigne deux termes à l'activité humaine :

*) Résumé de l'article de M. C. H. Grandgent, *Dante, Scholar and Philosopher*, publié en tête de cette livraison, pp. 5-24.

d'une part, le bonheur de la vie ici-bas, qui sera le prix de nos vertus et dont nous trouvons la représentation idéale dans les délices du Paradis terrestre ; d'autre part, le bonheur de la vie céleste, qui résultera de la jouissance ineffable de la présence divine : toutefois, pour atteindre ce terme suprême, les seules forces humaines demeurent insuffisantes ; nous avons besoin de la lumière divine, qui seule pourra nous conduire vers ce bonheur surnaturel, réalisé dans le Paradis céleste.

Dante nous laisse deviner sous quels aspects lui apparaissait le bonheur à réaliser dans cette vie terrestre. Il doit être le fruit de la pureté, de l'activité extérieure, de la renommée, de la sagesse et de la science.

Dans la *Divine Comédie*, son idéal d'innocence et de pureté a trouvé une incarnation immortelle dans la figure délicate de Mathilde. Sans pureté, point de joie véritable. — Comme représentants de l'action et de la vie pratique, nous avons ensuite Trajan, le prince juste, Cacciaguida, l'un des ancêtres du poète, qui prit part aux croisades, Justinien, le législateur, et aussi saint François et saint Dominique, qu'il considère surtout non pas comme des esprits contemplatifs mais comme des hommes d'action. — La gloire était chère à Dante. Fier de son génie et de ses ancêtres, il était conscient de son rôle de guide et de maître. Il a célébré avec amour la gloire artistique dans les poètes Guido Guinizelli et Arnaut Daniel et dans Oderisi, la gloire militaire dans Folquet de Marselha, l'évêque troubadour ; et lorsqu'il sera accueilli par les ombres des grands poètes du passé, Virgile, Homère, Ovide, Lucain, Horace, ils l'admettront dans leur compagnie comme « le sixième au milieu de toute cette sagesse ».

Le bonheur de cette vie est finalement le prix de la science et de la sagesse. Dante distingue nettement ces deux vertus et considère la dernière comme un don inné, tandis que la science est le fruit de l'effort. La sagesse humaine la plus complète a trouvé son idéal dans le Christ. Parmi les simples mortels, le plus sage a été Adam dans son état d'innocence.

Nous connaissons déjà la pensée dominante de la vie de Dante, caractérisée par une soif dévorante de science. Le même esprit qui le pousse à acquérir sans se lasser des connaissances nouvelles, lui fait aimer Ulysse, le grand voyageur toujours en quête de nouvelles aventures. Ulysse s'était rendu coupable de tromperie ; le poète le retrouve dans l'Enfer ; mais même dans ce monde d'éternels châtiments, le prince errant conserve son caractère romantique, qui le rend sympathique à Dante.

La plénitude du bonheur céleste aura sa source dans le repos de la connaissance et dans la vision de Dieu : mais les tableaux du Paradis montrent que Dante y appréciait en outre les agréments de l'amitié et les sentiments de l'humble soumission à la volonté divine.

C'est précisément cette atmosphère d'amitié, de fraternité parmi les élus, qui donne au Paradis de Dante une grâce toute humaine. Depuis les âmes guerrières, qui dans Mars interrompent leur chant pour permettre au visiteur de leur adresser des questions, jusqu'aux théologiens, qui cessent un moment leur contemplation pour saluer le nouveau venu, tout respire une sorte de familiarité sublime, qui exclut toute hauteur. Dans chaque cercle du Paradis, tous les biens sont le partage de tous, également, et le Ciel tout entier exhale le même Amour, dont la source éternelle est Dieu, mais dont le reflet dans chaque âme se reporte aussi sur les âmes qui l'entourent dans une admirable fraternité.

La plus haute de toutes les joies célestes, la paix profonde, trouve son origine dans le parfait accord de toute volonté individuelle avec les désirs du Créateur ; c'est l'humble soumission de chacun à la volonté du Père éternel. Chaque âme assoiffée de science est satisfaite du degré de lumière qui éclaire son intelligence, car chacune, conservant son individualité, a conscience d'être gratifiée de toute la science qu'elle peut embrasser. Nous devrons toujours ignorer pourquoi telle âme est plus favorisée que telle autre ; notre paix intérieure pourtant n'en sera pas troublée, car nous sommes sûrs que cette différence a sa raison juste et profonde dans le plan éternel, et avec joie nous nous soumettons humblement à l'ordre voulu de Dieu, dont les raisons dernières nous demeurent cachées.

La *Divine Comédie* se termine par cette absorption de la volonté soumise du poète, dans la Volonté supérieure qui gouverne l'univers.

Cette admirable soumission est le fruit de la vision divine. Celle-ci dépasse les forces naturelles de l'intelligence, comme la connaissance intellectuelle dépasse le pouvoir des sens. Dès que nous voyons Dieu face à face, nous sommes comme figés dans notre attitude, envahis par un flot d'inénarrables délices, qui nous empêchent de nous départir de l'union avec la divinité. Dante suit ici la doctrine de saint Thomas, qui considère la vision de Dieu comme la récompense essentielle et éternelle des élus, tandis que la récompense accidentelle et variable se trouve dans le bien même accompli par chaque âme ou par les autres.

Dans les rayons éblouissants de cette lumière divine, les âmes

ont élargi leur horizon et acquis une vue plus juste des choses de ce bas monde ; leur intelligence embrasse dorénavant et comprend bien des problèmes qui leur avaient semblé insolubles durant leur vie terrestre. C'est ici que nous allons surprendre au vif l'esprit chercheur de Dante. Dans les questions qu'il discute avec les âmes, il soulève les problèmes qui tourmentaient son esprit avide de lumière. En même temps nous pourrons admirer l'universalité étonnante de son savoir : physique, philologie, morale, philosophie et théologie ne réusissent pas, dirait-on, à satisfaire sa passion de connaître.

Une des questions de physique médiévale qui l'avait préoccupé pendant de longues années, était l'explication des taches obscures qui se montrent sur le disque lumineux de la lune. Dans le *Banquet* il s'était contenté, semble-t-il, de l'explication suivant laquelle les différences de lumière étaient dues à des différences de densité. Lorsqu'il écrit le *Paradis*, cette formule ne peut plus le satisfaire, car la théorie, appliquée à la lumière de la lune, devait expliquer aussi la diversité d'éclat des étoiles. Or, la différence de lumière dans les étoiles ne peut pas avoir simplement pour cause des degrés divers de densité ; car dans ce cas, toutes les étoiles seraient de même espèce, de même nature et, comme conséquence, exerceraient une influence identique sur le monde terrestre, alors qu'il en est tout autrement. Cette différence de nature des corps célestes, jointe aux modes divers suivant lesquels ils sont sujets à l'emprise de l'opération divine, est pour Dante la base de toute une doctrine sur les relations de l'esprit avec la matière, sur la transmission et les différenciations de l'action de Dieu, une en son principe.

L'origine du langage a trouvé, de même, chez Dante une explication différente dans le *Banquet* et dans le *Paradis*. Dans la première de ces œuvres, il se contente d'indiquer l'hébreu, comme la langue parlée par Adam ; tandis que dans le *Paradis*, Adam lui-même explique que le langage du premier homme a sombré dans la confusion des langues, survenue après la première période de l'histoire de l'humanité.

Ce sera toutefois, avant tout, dans le domaine de la théologie et de la philosophie, que son esprit va se montrer torturé par de graves problèmes. Trois points surtout semblent avoir attiré l'attention du poète : le problème de la justice divine, celui de l'imperfection du monde et celui de la prédestination.

La justice à ses yeux n'est autre que la volonté même de Dieu : dire que Dieu est injuste lui semble une contradiction. Si nous n'étions pas persuadés que le Seigneur est toujours la justice

même, d'où viendrait notre trouble profond devant toute injustice apparente ? Notre horreur même témoigne de notre conviction : ce n'est que notre vue courte et voilée, qui dans le crépuscule permanent de cette vie terrestre, nous empêche de découvrir avec sûreté, parmi les injustices déconcertantes de ce bas monde, les véritables raisons des choses. Si nous pouvions pénétrer le plan éternel de Dieu, nous verrions que tout finalement est guidé par la grâce divine.

L'esprit de Dante s'est montré tout spécialement préoccupé du sort éternel des âmes vertueuses du paganisme. Virgile, le guide du poète était une de ces âmes d'élite, dont il ne pouvait admettre la culpabilité et qu'il voyait avec un regret infini privées apparemment du bonheur suprême. Sa pensée a trouvé finalement le repos dans une doctrine, qui explique comment ces âmes ne seront pas damnées : leur vie vertueuse même, dans les ténèbres du paganisme, était une faveur de la grâce divine ; car sans cette grâce spéciale, elles auraient été incapables d'éviter les déréglements du vice. Or cette même grâce leur a révélé les points essentiels de la vraie foi, qui sont demeurés cachés aux autres. De telle sorte Dieu, dans sa miséricorde, a éclairé ces païens et les a conduits au salut.

Le problème de l'imperfection du monde n'a pas trouvé chez Dante une solution aussi adéquate. Il y revient souvent, mais ses explications ne satisfont guère le lecteur, sinon le poète lui-même. Le plan universel de Dieu est parfait ; mais la réalisation de ce plan, où la matière intervient comme intermédiaire, n'est pas proportionnée à la perfection de l'idée divine, la matière étant de sa nature imparfaite. Pourtant, comme elle est créée immédiatement par Dieu, elle devrait être parfaite, comme tout ce qu'il a façonné de ses mains. L'imperfection est due, semble-t-il, dans ce cas-ci à une action exercée sur la matière brute par des agents secondaires. Dante a en vue l'influence qu'il attribue dans ce domaine aux étoiles. Mais ces dernières, à leur tour, ne sont-elles pas l'œuvre de Dieu ? On conclura donc que les créatures matérielles sont parfaites dans leur genre, mais que leur perfection est d'un ordre inférieur. — Mais même ainsi il y a, semble-t-il, un défaut dans la chaîne de l'argumentation. Peut-être le mot imperfection doit-il s'entendre en deux sens différents : les choses créées peuvent être parfaites en elles-mêmes, tout en étant imparfaites, quand on les compare à leur Auteur.

La conciliation de la prédestination avec la liberté humaine renferme un mystère que l'intelligence humaine, laissée à ses propres forces, n'arrivera jamais à percer. Dante en a bien con-

science ; il rappelle au sentiment de leur condition les esprits trop présomptueux, qui demandent partout le dernier pourquoi des choses : « Contentez-vous, ô race des humains, du *quia* ; car si vous aviez été capables de tout comprendre, il n'était pas nécessaire que Marie devînt mère ». — Dans le ciel de Saturne, à une question qui lui fait demander à Pierre Damien, venu à sa rencontre pour le recevoir, quelle prédestination spéciale l'a choisi parmi ses compagnons, le moine ascète répond : « Même l'âme la plus éclairée dans le Ciel, le séraphin même, dont le regard est perdu le plus fixement en Dieu, ne pourrait satisfaire à votre demande. Car ce que vous désirez savoir, est caché si profondément dans l'abîme des décrets éternels, qu'aucun œil créé ne pourra jamais le découvrir ».

Si l'explication ultime demeure donc cachée à nos yeux, Dante toutefois a réservé à chaque mortel une liberté entière dans l'accomplissement et la détermination de sa destinée. Nous sommes créés avec des dons différents ; aucune destinée ne se confond avec une autre ; mais tous nous sommes également les artisans de notre bonheur ou de notre malheur. Ecoutons Béatrice magnifier la liberté humaine : « Le don le plus grand que Dieu dans sa largesse fit à ses créatures, le don le plus conforme à sa Bonté, le don qu'il estime le plus, c'est la liberté dans le vouloir, dont toutes les créatures intelligentes et elles seules furent et sont dotées ». Durant cette vie passagère, l'homme reçoit les lumières suffisantes pour l'éclairer dans la voie du devoir. Notre destinée future répond exactement à l'usage que nous aurons fait de notre liberté. Celui-ci détermine la mesure de notre vision de la divinité ; et de la vision dépendent à leur tour le degré et la nature du bonheur dont nous jouirons là-haut. Le Ciel de Dante réalise ainsi une symphonie de béatitudes infiniment diversifiées, dont l'harmonie se marie à celle des sphères célestes.

C'est sur cet Ordre suprême que se fonde le bonheur des élus : chaque âme reçoit la plénitude de félicité appropriée à ses mérites ; tous ses désirs sont satisfaits, car chacune de ces félicités remplit l'entière capacité de bonheur dont chaque âme sainte est susceptible. Chacune d'elles se réjouit encore du bonheur de ses compagnes bienheureuses et exulte dans le sentiment de sa conformité avec la volonté divine, car « dans sa volonté se trouve notre paix ».

Deux leçons se dégagent pour nous des enseignements théologiques du poète. La première est la salutaire doctrine de la responsabilité. Quelle que soit la poussée des circonstances, quelle que soit la fragilité de nos dispositions naturelles, chaque être humain a le pouvoir et le devoir de tendre vers la paix suprême. — L'autre

est la conviction que, dans le plan éternel de l'Univers, il y a place pour chacune des créatures de Dieu. Chacun de nous y a une demeure, qui lui est réservée en propre. Si ses efforts ne la lui font point atteindre sur cette terre, il la trouvera dans l'une des multiples demeures de la maison du Père.

COMPTES RENDUS

Léon Duguit, *Traité de Droit constitutionnel*. 2e édition, tome I : La règle de droit. Le problème de l'Etat. — Paris, E. de Boccard, 1921.

Quand on a lu de M. L. Duguit les ouvrages publiés antérieurement sous les titres : *L'Etat, le droit objectif et la loi positive*, *Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'Etat*, on connaît les idées directrices de sa philosophie du droit. Mais ces idées sont développées, coordonnées, systématisées dans son grand traité de *Droit constitutionnel*, dont il nous donne aujourd'hui une seconde édition.

C'est bien en présence d'une philosophie du droit, au sens le plus élevé du mot, que nous nous trouvons ici, en dépit du titre de l'œuvre. Le second volume traitera « de la théorie générale de l'Etat », le troisième « du droit et de l'Etat, de l'organisation politique de l'Etat français ». Bien que nous ne partagions pas du tout les idées de M. Duguit, nous reconnaissons sans ambages que son système de philosophie du droit apparaît comme un édifice puissamment construit. La thèse maîtresse, le *leitmotiv* de ce premier volume, c'est l'élimination du concept de droit subjectif, entendu dans le sens d'une qualité propre, inhérente à certaines volontés, et leur conférant un titre en vertu duquel elles s'imposeront à d'autres volontés. Ce droit subjectif, M. Duguit le nie catégoriquement, et ce faisant, il prend une attitude opposée à toute la philosophie du droit traditionnelle. Aussi les critiques ne lui ont-elles pas manqué, émanant de maîtres de la science juridique française, tels Gény, Esmein, Haurion et bien d'autres. M. Duguit relève les griefs qui lui ont été adressés, s'efforce de les réfuter ; à notre avis, des objections fondamentales subsistent, en dépit de son argumen-

tation, contre sa théorie ; nous en avons repris quelques-unes dans une étude publiée par cette même revue sous le titre *Philosophie et Sociologie juridique* [1]).

Depuis que l'on philosophe en matière de droit, dit M. Duguit, on a mis au premier plan la question du droit subjectif, et au second, la question du droit objectif, c'est-à-dire de la règle de conduite dont la violation entraîne une réaction susceptible d'être organisée. C'est à tort, selon lui. La question du droit objectif est la seule qui mérite d'être étudiée. L'autre est insoluble.

Et pourquoi ? Parce que, dit M. Duguit, s'il est un pouvoir de la volonté humaine, pour déterminer en quoi consiste ce pouvoir, il faudrait connaître la nature intime de la volonté humaine. Or, nous ne la connaissons ni ne la connaîtrons jamais. Nous ne saurons jamais si nous sommes libres ou non. Pour M. Duguit, — il le dit et le redit, — liberté, âme, Dieu créateur sont des concepts dont le savant n'a que faire, ils font partie du domaine de l'inconnaissable. Et si vous supprimez ces concepts, il n'y a pas de droit subjectif au sens philosophique du mot.

On le voit : nous sommes en plein agnosticisme métaphysique, c'est bien là l'assise première de tout le système juridique de M. Duguit.

Lorsqu'il traitera du problème de la souveraineté, il n'hésitera pas à déclarer que, dans sa théorie, la souveraineté ne peut être qu'un fait. Et, en cela, il est parfaitement logique avec lui-même. Ses affirmations sont précieuses à retenir. Si, dit-il, la souveraineté est un droit subjectif, c'est qu'il y a un pouvoir supérieur à l'homme, conférant à une volonté humaine le droit de commander aux autres, et de cette conception M. Duguit ne veut pas. Aussi démontre-t-il fort bien que les doctrines qu'il appelle « théocratiques » (il veut dire celles qui fondent la souveraineté sur une autorité supérieure à l'homme) sont les seules cohérentes en dehors de la sienne. Illogiques au contraire, les doctrines qui prétendent établir un droit de souveraineté, en faisant abstraction de toute autorité supraterrestre. Tout le chapitre, où il traite des doctrines de la souveraineté qui ont eu la vogue au XIXe siècle, est extrêmement intéressant et plein de vérités que nous aimons à recueillir. Mais notre conclusion n'en sera pas moins profondément différente de celle que formule M. Duguit ; car nous tenons, nous, pour seule

1) Numéro de novembre 1921. — Qu'il nous soit permis de renvoyer à notre brochure *Philosophie du droit et Sociologie juridique,* pour un plus ample développement de ces objections.

valable la conception qui fut celle des grands thomistes, et M. Duguit la considère, lui, comme ascientifique.

S'il n'y a pas de droit subjectif, si le droit objectif seul a de l'importance, quelle sera la règle première de droit objectif ? On le sait par ses ouvrages antérieurs, ce sera pour M. Duguit la solidarité sociale qui nous la fournira. Le fait de la solidarité sociale, fait dont les critiques ont aisément montré tout ce qu'on peut tirer de bien et de mal à la fois, ce simple fait devient le fondement du droit : c'est un « saut dans le noir », disait M. Joseph Barthélemy, en rendant compte de la première édition du *Droit constitutionnel.*

Conséquent avec ses principes, M. Duguit n'admet point qu'il y ait un droit absolu, une notion du juste en soi et pour soi. Il admet sans doute que l'homme a un sentiment de justice au fond de sa conscience (et à ce propos il exalte l'analyse de la notion de justice qui a été faite excellemment par saint Thomas d'Aquin), mais il affirme que la détermination de ce qui est juste ne peut que varier, évoluer à l'infini avec les milieux et les temps, suivant que varie et évolue la solidarité sociale.

Une fois ces idées directrices bien saisies, on les voit qui informent tout l'ouvrage : ce sont elles qui guident le penseur à travers les domaines parcourus, dans l'enchevêtrement des théories nombreuses qu'il discute. Partout c'est la conception du droit subjectif que M. Duguit veut évincer, et comme les juristes n'ont pas manqué d'ingéniosité, voire de subtilité pour justifier leurs doctrines, M. Duguit triomphe de leurs controverses et se croit autorisé à conclure à la vanité du droit subjectif à cause des difficultés auxquelles se sont heurtés ceux qui ont voulu en déterminer soit les éléments premiers, soit les applications multiples. C'est ainsi qu'il étudiera les solutions diverses données à la question de la nature du sujet du droit (pouvoir de volonté ou intérêt protégé, ou volonté et intérêt combinés). C'est ainsi encore qu'il étudiera la question de l'infans et du dément sujets de droit, la question du sujet de droit en matière d'associations et de fondations (théories de Bekker et de Michoud, de Saleilles, de Gierke, de Ihering). Ainsi encore la question de la division du droit en droit public et droit privé (pour lui cette division n'a de raison d'être que dans un besoin de clarté et d'ordonnance, car au fond, puisqu'il n'y a pas de droit de souveraineté, dit M. Duguit, les gouvernants ne peuvent pas constater la règle de droit objective, à laquelle ils sont soumis comme les gouvernés). Ainsi enfin, en terminant son étude, la question du droit public international : ici encore reparaît, comme seule valable pour l'auteur, la règle de la solidarité sociale.

Nous croyons en avoir dit assez long pour montrer au lecteur à la fois où gît l'intérêt considérable que présente l'ouvrage de M. Duguit, et où réside la divergence de vues qui nous sépare radicalement de lui.

GEORGES LEGRAND.

GEORGES SOREL, *De l'utilité du pragmatisme* (Etudes sur le devenir social, XVI). Un vol. in-16, 471 pp. Paris, Rivière, 1921. Prix : 12 fr.

Faire connaître le contenu de ce livre touffu est une tâche effrayante ; le texte, déjà serré, est envahi par des notes qui sont parfois de petites dissertations, et l'on y traite un peu *de omni re scibili*. Marx voisine avec Bergson et Vico ; les socialistes y sont raillés comme les « tendres bourgeois » ; on y apprécie l'effet esthétique de la Madeleine et celui de Notre-Dame ; il y est question des *indigitamenta* romains et des crochets des gables gothiques, qui seraient une survivance magique, et de la multiplication des reliques au Moyen Age, sans compter les tables de la loi, qui seraient peut-être des aérolithes, et la danse chez les Australiens, et l'art catholique contemporain, et le genre duel en grec, tout cela à côté du totémisme et du protestantisme moderne, et du catholicisme libéral, et... mais je ne puis songer à faire une énumération même approximative. La liste des chapitres ne donne pas encore une idée juste de l'ouvrage : De Kant à William James. — Sur la genèse de la vérité. — Observations sur la science grecque. — L'expérience dans la physique moderne. — Critique de l'Evolution Créatrice. — Renan et la théologie de Saint-Sulpice, tout cela paraît encore assez disparate. Seul, l'esprit vigoureux et original de M. Sorel pouvait faire de cette masse de matériaux un livre plein d'aperçus ingénieux et nous conduire avec plaisir et profit dans ce qui ressemble un peu trop, malgré tout, à du bric-à-brac. Quiconque connaît l'auteur est sûr de l'indépendance de ses appréciations, et même, très souvent, de leur justesse ; mais personne ne peut s'attendre à n'en rencontrer aucune qui soit erronée.

L'intérêt du livre est surtout dans la thèse générale, que le titre, bien compris, exprime assez bien : le pragmatisme doit être justifié pragmatiquement ; il faut donc montrer les services qu'il peut rendre à la philosophie en donnant des réponses claires, précises, concrètes à des questions que les systèmes intellectualistes embrouillent à plaisir. Telle est l'« utilité » vraie du pragmatisme de James, qu'il

ne faut pas confondre, selon M. Sorel, avec l'antiintellectualisme de M. Boutroux : cette utilité est d'ordre intellectuel.

Le pragmatisme consiste essentiellement à considérer chaque question en elle-même, selon sa méthode propre et dans le milieu qui la conditionne. Il est pluraliste, parce qu'il suppose que le monde n'est pas fait d'une pièce et que des méthodes différentes sont requises pour en explorer les divers domaines. Les doctrines philosophiques et les théories scientifiques sont relatives à l'aspect de la question qu'elles envisagent et à l'état des idées au moment de leur apparition. Elles sont vraies et fécondes tant qu'elles conduisent à de nouvelles découvertes. La méthode pragmatique fait appel à la psychologie, surtout collective, et à l'histoire. C'est le mérite de M. Sorel d'avoir reconnu ce dernier point : son livre est une vaste philosophie de l'histoire des sciences et de la philosophie. Ainsi, la doctrine de Kant est issue de la physique newtonienne, considérée de son temps comme l'idéal de toute science. La philosophie religieuse de James ne s'explique que dans le milieu américain, pénétré de moralisme et de respect pour toute forme de religion personnelle. La pensée grecque doit beaucoup de ses doctrines propres à la technique de l'époque ; d'ailleurs la philosophie des sciences en général dépend étroitement de la technologie : elle n'est pas, au vrai, une philosophie de la « nature naturelle », mais bien de la « nature artificielle », de celle que l'homme a créée dans ses laboratoires et ses usines, en partant de l'autre, en se heurtant même parfois à ses « résistances passives », mais qui n'en est pas moins un domaine séparé. Le pragmatisme est une « philosophie de producteurs ». L'évolution créatrice est interprétée ingénieusement comme une transposition de la psychologie du travail collectif. Enfin, le chapitre final, à propos de l'évolution intellectuelle de Renan, prononce définitivement que c'est à l'histoire à juger de toutes les doctrines.

Est-ce bien l'histoire qui a détaché Renan de la théologie orthodoxe et de la foi catholique ? Les textes et les raisons de M. Sorel ne le prouvent pas ; les faits historiques ne s'opposent point à la croyance catholique, mais seulement une certaine interprétation relativiste de ces faits. Et cette observation, en apparence un peu particulière, nous permettra de formuler notre critique fondamentale du livre, si suggestif par ailleurs, que nous analysons : le principe pluraliste et pragmatique a besoin de justification. Pourquoi un fait contingent fait-il la vérité d'une doctrine ? Pourquoi le succès justifie-t-il une idée ? Cette question, le pragmatisme la laisse dans l'ombre, il ne se préoccupe même pas d'expliquer le sens auquel sa théorie est

acceptable. Question d'intellectualiste, dira-t-on ; soit, mais le fait même qu'elle est possible montre l'insuffisance du pragmatisme ; il ne peut être qu'une explication provisoire ; s'il était absolument vrai, ou plutôt, s'il n'existait pas de vérité absolue, la question intellectualiste serait dépourvue de tout sens intelligible.

René Kremer.

R. Guénon, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues.* Collection « Systèmes et Faits sociaux ». In-8°, 343 pp. M. Rivière, Paris, 1921. Prix : 12 fr.

M. Guénon est le premier et le seul qui ait jamais compris les doctrines hindoues. Ni les théosophes, qui sont des charlatans, ni les indianistes férus de préjugés classiques et occidentaux n'y peuvent rien entendre. Préjugé que de penser que la Grèce ne doit pas beaucoup à l'Orient, beaucoup à l'Inde en particulier; préjugé que de ne pas admettre l'antiquité fabuleuse des métaphysiques hindoues. Idée préconçue que de croire à une évolution ou à un progrès dans les systèmes orientaux : il n'y a pas de systèmes, il n'y a pas d'évolution, il n'y a qu'une « tradition » et celle-ci doit s'entendre au sens où les Orientaux l'entendent encore aujourd'hui. On voit que l'auteur ne pèche pas par excès de modestie. Ce n'est pas qu'il soit entièrement incompétent : la troisième partie (chap. IX à XIV) qui traite des divers systèmes (pardon, des *darçanas)* appelés *nyâya, vaisheçika, sânkhya, yoga, mîmânsâ* et *vedânta* prouverait le contraire. L'auteur a évidemment étudié ces choses mais je ne sais si son exposé est de nature à les faire saisir par qui ne peut les approcher autrement. Nous ne ferons pas un grief à M. Guénon de sa suffisance de métaphysicien conscient — y a-t-il jamais eu en Europe un métaphysicien avant M. Guénon ? On se prend à en douter ; — ni de la place énorme que tient dans son livre la polémique, c'est-à-dire le plus souvent des assauts contre de multiples moulins à vent. La partie réellement constructive de son livre finit par se réduire à très peu de chose tant il est rempli de déclamations contre l'orientalisme « officiel », contre l'esprit occidental, dont la pitoyable infériorité vis-à-vis de l'Orient nous est affirmée, sinon démontrée, en mainte et mainte page. Je veux bien que Max Müller, un Allemand de naissance et d'éducation, ait teinté de kantisme son exposé des doctrines hindoues ; que P. Deussen, disciple de Schopenhauer, manque d'objectivité quand il essaye d'accorder sa piété pour son maître et son admiration pour les Upanishads ; mais ces exagérations ne sont pas tout l'orientalisme. Et M. Guénon en

agit-il autrement quand il cherche, assez timidement du reste, à établir un pont entre la métaphysique scolastique et celle du Vedânta? Je n'ose dire qu'il y ait réussi. Notre auteur s'indigne qu'on ait osé qualifier cette doctrine de monisme et de panthéisme. Il ne s'agit pas, selon lui, de monisme mais de non-dualité. En effet, le monisme s'oppose à la dualité de l'esprit et de la matière, tandis que le Vedânta affirme l'identité du moi et du non-moi. Soit ; ne chicanons pas pour le mot monisme. Mais le terme de panthéisme est le seul qui convienne à un système enseignant à l'individu que le salut c'est l'absorption dans l'Un, qui est en même temps le Tout.

Il faut suivre en tout la tradition indigène ; s'arrêter à un texte parce qu'il est le plus ancien, c'est faire preuve d'un étrange aveuglement, car la tradition est orale bien avant d'être écrite. Peut-être certains orientalistes s'étonneront-ils que M. Guénon se croie obligé de leur rappeler ces choses. Toujours est-il qu'on en tire des conclusions inattendues. Entre le Rig-Véda, dans ses parties anciennes, et les Upanishads il a pu s'écouler un millier d'années. Si certaines doctrines ne sont attestées que dans les écrits plus récents, cela ne nous empêche pas de supposer qu'elles remontent jusqu'à l'époque du Rig-Véda ou même au delà. La tradition orale suffit. Sans doute : rien ne nous empêche de supposer que les contemporains d'Agamemnon et du bouillant Achille dissertaient déjà de la matière et de la forme et que « tradition orale » jusqu'alors, ces notions n'aient été couchées par écrit qu'à l'époque d'Aristote... L'hypothèse est absurde pour la philosophie grecque. Elle n'est pas moins gratuite quand il s'agit de la métaphysique hindoue.

Si l'on ajoute que M. Guénon a une conception de l'Inde telle que le bouddhisme ne saurait y trouver place — ses efforts pour se débarrasser de cet astre troublant sont instructifs et montrent l'apriorisme de la méthode —; qu'il nie l'existence du mysticisme dans l'Inde, alors que le terme de *bhakti* suffit à lui seul à le réfuter, pour ne rien dire d'une foule d'écrits mystiques, dans le bouddhisme et ailleurs ; on pourra se rendre compte du genre d'originalité dont son ouvrage fait preuve ; nous ne le croyons pas fort enviable.

JOSEPH MANSION.

CHRONIQUE.

Nomination. — M. l'abbé Jacques Leclercq, docteur en philosophie de saint Thomas et docteur en droit, a été nommé professeur de philosophie à l'Institut Saint-Louis à Bruxelles. Il y remplace M. le chanoine Vosters, décédé en novembre dernier, et fera les cours de philosophie morale et de droit naturel de la candidature en philosophie et lettres.

Enseignement. — Ce n'est point le 15 novembre, comme on l'avait annoncé tout d'abord, mais le 7 décembre dernier, qu'a eu lieu l'inauguration de l'Université catholique libre de Milan, dédiée au Sacré Cœur. Une séance solennelle d'ouverture a réuni une assemblée imposante, où l'on remarquait au premier rang le sous-secrétaire du département de l'Instruction publique, M. A. Anile, les cardinaux Maffi et Ratti, archevêques de Pise et Milan, et une foule de personnalités du monde civil et ecclésiastique. La plupart des universités italiennes, beaucoup d'établissements d'enseignement supérieur de l'étranger avaient envoyé leurs témoignages de sympathie et leurs vœux à la nouvelle institution. Les cours ont commencé le surlendemain, 9 décembre. Des vingt-cinq chaires affectées à la faculté de philosophie, il n'en restait plus que six à conférer. Un numéro spécial de la revue milanaise de culture générale, *Vita e Pensiero* (décembre 1921), fournit des renseignements détaillés sur l'organisation et le but de l'Université.

Congrès. — La Société française de Philosophie a organisé une sorte de congrès international analogue au Meeting d'Oxford de septembre 1920. Cette session extraordinaire a eu lieu à Paris du 27 au 31 décembre dernier. Elle réunissait avec les membres de la Société française les délégués des sociétés philosophiques d'Angleterre, des Etats-Unis et d'Italie.

Une trentaine de communications, dont des résumés imprimés, rédigés sous forme de thèses, étaient distribués aux assistants, ont fait l'objet des discussions du congrès. Celui-ci comptait quatre

sections : I. Logique et philosophie des sciences ; II. Métaphysique et psychologie ; III. Histoire de la Philosophie ; IV. Morale et sociologie.

A relever les vues fort intéressantes développées par M. Etienne Gilson sur *La spécificité de la philosophie d'après Auguste Comte.* Le comtisme intégral, déjà en germe dans la *Philosophie positive*, postule une distinction spécifique entre la science et la philosophie, le point de vue de celle-ci étant celui du sujet, tandis que le point de vue de la science est celui de l'objet.

Dans la première section, M. Edouard Le Roy parla de la *Vérification en métaphysique*, communication qui donna lieu à un débat passionnant sur les problèmes fondamentaux de la philosophie, l'opposition éternelle de l'idéalisme et du réalisme.

A noter encore les deux réunions plénières, où l'on a discuté sur la nature et la mission de l'Etat. On y entendit, entre autres, à côté des clichés quelque peu surannés sur la souveraineté absolue du dieu-état, l'exposé d'une thèse plus modérée et, sinon plus moderne, sans aucun doute moins usée, par le professeur W. R. Sorley. Il avait intitulé sa communication de manière suggestive : La notion de l'Etat et les *expériences* contemporaines.

Nécrologie. — Emile Boutroux, mort à Paris, le 22 nov. 1921, à l'âge de 76 ans, était une des personnifications les plus éminentes de la pensée française contemporaine non seulement en France, mais à l'étranger. Trois ouvrages fondamentaux : *De la contingence des lois de la nature* (1874), *De l'idée de loi naturelle* (1894), *Science et Religion* (1908), marquent le développement d'une même idée, trois étapes d'une conception de plus en plus synthétique de la science. Ses études d'histoire de philosophie sont non moins remarquables. Les livres qu'il a consacrés à quelques grandes figures : Socrate, Aristote, Boehme, Descartes, Leibniz, Pascal, sont classiques et le demeureront longtemps. De plus en plus la pensée de Boutroux s'éclairait des points de vue de l'aristotélisme. Le discours qu'il prononça au Congrès de philosophie de Bologne [1]) marque un franc retour à la philosophie scientifique telle que le Stagirite l'avait esquissée, et il est permis de croire que l'étude qu'il avait promise à l'Histoire de la Nation Française de M. G. Hanotaux et où il se proposait d'étudier la *Synthèse de la Scolastique* et les *Méthodes scientifiques du Moyen âge* devait accentuer les mêmes tendances. Tour à tour professeur dans des facultés de province, à

1) V. *Revue néo-scolastique de Philosophie,* 1911, p. 262.

l'Ecole Normale et à la Sorbonne, M. Boutroux était depuis plusieurs années directeur de la Fondation Thiers à Paris et jusqu'à la fin de sa vie il resta en étroites relations d'idées avec la jeunesse universitaire.

Revues. — L'Italie voit surgir à chaque instant des revues nouvelles consacrées aux études philosophiques. A Naples MM. A. Renda et V. Macchioro font paraître *Gnosis*, où l'on s'occupe de recherches historiques sur la religion et la philosophie. A Gênes M. Del Vecchio publie la *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, avec la collaboration de MM. Cesarini Sforza, Antonio Pagano et Roberto Vacca.

— Le *Divus Thomas* de Vienne, continuation du *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, publié par le Dr Commer, a cessé définitivement de paraître, faute de ressources.

Collections. — Le premier volume de la *Bibliothèque thomiste*, dirigée par le P. Mandonnet, vient de paraître. Il est consacré à la *Bibliographie thomiste* (un vol. in-8° de XXII-116 pages par les RR. PP. Mandonnet et J. Destrez, Le Saulchoir, Kain, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1921). Dans une introduction substantielle, le P. Mandonnet expose l'économie de la bibliographie et donne les indications les plus indispensables sur la vie de saint Thomas, ses écrits authentiques et ses écrits inachevés. La bibliographie elle-même, divisée en cinq sections, comprend 2219 numéros, portant avant tout sur les ouvrages relatifs à saint Thomas et au thomisme, publiés de 1900 à 1920. La consultation de ce précieux répertoire est facilitée par les quatre index spéciaux, qui terminent le volume.

— La Faculté des Lettres de Strasbourg entreprend l'édition d'une ample Bibliothèque d'études, consacrée à des travaux de philosophie, d'histoire et de philologie. Le fascicule 3, qui vient de paraître, est dû à M. Etienne Gilson. Sous le titre *Etudes de Philosophie médiévale* (VII-292 pp., Strasbourg et Paris, Imprimerie Strasbourgeoise), il y réunit une huitaine d'articles portant sur la pensée philosophique aux époques les plus marquantes du moyen âge et sur les survivances scolastiques et médiévales chez les penseurs du XVIIe siècle.

M. Gilson vient d'être désigné pour succéder à M. Picavet et donnera en Sorbonne un cours d'histoire de la philosophie médiévale. Nous nous réjouissons vivement de ce choix. M. Gilson est un

historien impartial et clairvoyant et il a déposé les préjugés qui ont rendu stérile l'œuvre de ses prédécesseurs.

— Dans la *Philosophische Handbibliothek* de MM. Baeumker, Baur et Ettlinger le volume VI a paru dans le courant de l'année dernière. C'est une *Métaphysique* par le Dr L. Baur (Kösel et Pustet, Kempten).

— Viennent de paraître : *Civilization and Philosophy in the Middle Ages* by M. De Wulf, Princeton University Press, 1922, pp. xiv-312. On trouvera dans la prochaine livraison de la Revue une analyse de cet ouvrage. — *Mediaeval Philosophy*, illustrated by the System of Thomas Aquinas, by M. De Wulf, pp. 175. Harvard University Press, 1922.

Un recul du néo-réalisme. — Une réaction commence à se produire aux Etats-Unis contre le néo-réalisme. Elle apparaît clairement dans un ouvrage collectif publié en 1920 par D. Drake, A. Lovejoy, J. Pratt, A. Rogers, G. Santayana, R. Sellars, C. Strong, sous le titre *Essays in Critical Realism* (Mac Millan). L'âme de ce livre est l'étude de Santayana, ancien professeur à Harvard, et qui doit à son style élégant et à sa pensée claire et vigoureuse une situation de plus en plus remarquée parmi les philosophes anglais contemporains. Chose remarquable, Santayana — qui connaît les scolastiques — développe un réalisme modéré qui se rapproche de plus en plus du réalisme modéré de saint Thomas. Le fait vaut la peine d'être noté.

Les études du moyen age philosophique en Angleterre. — Pendant longtemps les Anglais se sont désintéressés du moyen âge philosophique, malgré que leur histoire soit riche en personnalités scolastiques de premier ordre. Un revirement est en voie de se produire. Le fait que les *Hibbert Lectures* ont accueilli deux sujets consacrés à l'histoire du thomisme est significatif, et les deux sujets ont fourni matière à des ouvrages. L'un est de Cl. Webb et a été signalé dans une précédente livraison ; l'autre est de Wicksteed, *The reaction between Dogma and Philosophy illustrated from the works of Thomas Aquinas* (Oxford 1921). Voilà deux livres remarquables, écrits par des hommes qui connaissent la matière et qui l'exposent non pour la détruire mais pour la faire valoir. Nous apprenons avec plaisir que M. Webb est titulaire à l'Université d'Oxford d'une nouvelle chaire consacrée à l'histoire du Christian Thought. Sa remarquable édition du *Polycraticus* de

Jean de Salisbury le qualifie mieux que personne pour entreprendre l'édition de textes médiévaux.

— Un écrit posthume de J. Neville Figgis, *The Political Aspects of S. Augustine's City of God* (Longmans 1921), contient un chapitre consacré à l'influence de la Cité de Dieu au moyen âge.

— M. R. L. Poole vient de faire paraître une nouvelle édition des *Illustrations of the History of Mediaeval thougt and learning* (London, 1920) publié par la « Society for Promoting Christian Knowledge », mais à part les Chap. IV (The School of Chartres) et Ch. V (Peter Abelard), la seconde édition est à peu de choses près une réimpression de l'édition première. Chose regrettable, car pour chacun des sujets abordés par l'auteur, une nouvelle mise au point est devenue nécessaire. Il est fâcheux, par exemple, que l'étude sur Abélard ne tienne aucun compte des textes nouveaux publiés par Geyer, et qui fournissent sur la question des universaux des données nouvelles et définitives.

— Les centres intellectuels des Etats-Unis étendent de plus en plus leurs études du moyen âge. L'art roman et l'art gothique y font l'objet de travaux remarquables (par exemple les ouvrages de A. K. Porter à Yale ; de C. R. Post à Harvard, de R. A. Crams à Boston). Il y a des spécialistes de Dante dans toutes les Universités, et c'est en Amérique — à Cornell et à Indiana — que se trouvent les plus belles bibliothèques dantesques du monde.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION.

T. Richard, O. P. — Philosophie du raisonnement dans la science d'après saint Thomas. Paris, Bonne Presse, s. d. (1918).

P. Guilloux, S. J. — L'âme de saint Augustin. Paris, de Gigord, s. d.

R. Guénon. — Le Théosophisme. Histoire d'une pseudo-religion (Bibliothèque française de philosophie). Paris, Nouvelle librairie nationale, 1921.

J. Chevalier. — Descartes (Les Maîtres de la Pensée française). Paris, Plon (1921).

G. Aron. — L'enseignement du droit et la formation du citoyen. Paris, de Boccard (1919).

V

LA NOTION D'ANALOGIE

CHEZ

SAINT BONAVENTURE

Chez les scolastiques, l'analogie ne désigne nullement une ressemblance plus ou moins imparfaite entre plusieurs êtres ; elle porte exclusivement sur des rapports.

Aucune similitude n'existe entre un pilote et un roi, l'un est pauvre, l'autre est riche, mais ils sont le sujet de relations semblables ; le pilote est à son navire ce que le roi est à son royaume [1]). Si l'on désigne par *a*, *b*, *c*, *d*, les essences hétérogènes mises en présence, « l'analogie de proportionnalité » — c'est son nom — peut s'écrire

$$\frac{a}{b} \text{ comme } \frac{c}{d}$$

L'analogie « de proportion ou d'attribution » est très différente ; elle suppose toujours des rapports, mais des rapports d'un autre ordre. Elle consiste à attribuer à plusieurs êtres le nom qui désigne l'être unique avec lequel ils sont en relation d'une façon ou d'une autre. Ainsi le mot santé ne s'applique en toute vérité qu'à l'homme bien portant ; on l'applique également, par extension, aux

1) Voir, dans HAMELIN, *Le système d'Aristote*, p 405, les textes du Philosophe que les scolastiques utilisèrent.

diverses choses qui sont en relation avec l'homme sain. On dit d'un aliment, d'une urine ou d'un remède qu'ils sont sains ; cela ne signifie pas qu'ils possèdent la santé comme l'homme la possède, mais simplement qu'ils ont avec la santé divers rapports ; l'aliment entretient la santé, l'urine est le signe de la santé, le remède fait revenir la santé [1]. Entendue en ce sens, la notion analogue n'a une véritable unité que dans un terme, celui que l'on appelle l'analogue principal ; chez les autres elle prend un sens différent selon les diverses relations des termes secondaires avec le principal.

Il semble que cette analogie repose tout entière sur des dénominations extrinsèques et même qu'elle ne soit rien de plus qu'une métaphore ; pareille interprétation constitue une grave erreur. Pour les scolastiques, c'est l'analogie de proportion qui nous fournit la connaissance la plus positive de la nature intrinsèque de Dieu, car c'est elle qui s'appuie sur la réalité la plus intime des essences créées.

L'être est une notion analogique ; l'individu auquel il s'applique en toute vérité, — comme la santé à l'homme sain, — c'est Dieu et Dieu seul. L'être ne peut être affirmé des créatures qu'improprement, en raison de leurs relations avec la plénitude de l'être divin. Or, la relation des créatures avec Dieu découle de leur essence ; ou plutôt, car tout ce qui touche à Dieu est premier, c'est la relation que les créatures ont avec Dieu qui constitue l'élément générateur de leur essence. Pourquoi l'homme a-t-il une essence qui contient une quantité d'être plus grande que l'essence d'un âne ? Parce qu'il est une image plus parfaite de l'être divin. Les relations que met en œuvre l'analogie de proportion reposent sur la réalité la plus intime des créatures, ce n'est pas assez dire, elles sont cette réalité même.

L'analogie de proportion suppose une conception plotinienne de l'univers. Jamais une essence finie ne porte en

1) Hamelin, *Le système d'Aristote*, pp. 121 et 397.

elle-même sa propre intelligibilité, elle est essentiellement image et si l'esprit veut la scruter, il ne peut rester en elle, il est obligé de sortir d'elle et d'aller ailleurs chercher l'achèvement de la lumière. L'analogie de proportion implique, — s'il est permis d'employer ce mot bizarre, — une sorte de relativisme métaphysique. C'est ce que nous avons à montrer par une étude aussi succincte que possible de la doctrine de saint Bonaventure, puis de saint Thomas. Nous n'étudierons que le rôle qu'ils ont fait jouer à l'analogie en théodicée.

Le premier point à préciser est le rôle que joue la sensation dans l'acquisition et l'élaboration de nos idées universelles. Une doctrine soutenait que ces idées étaient innées ; l'expérience sensible n'était à aucun titre la cause efficiente, ni totale ni partielle, de leur naissance, elle était simplement une condition de leur apparition à la conscience. Cette théorie, combattue par tous les scolastiques qui subirent l'influence d'Aristote, se rattachait, croyait-on, par des liens plus ou moins lâches, à la théorie platonicienne de la réminiscence. Platon avait soutenu que les âmes, lorsqu'elles viennent vivifier le corps, apportent les connaissances et les talents qu'elles ont acquis dans un autre monde, mais le corps jette son ombre sur notre intelligence, notre mémoire s'obscurcit et nous oublions presque totalement notre science passée ; mais peu à peu le souvenir nous revient, nous croyons alors acquérir de nouvelles connaissances, en réalité nous faisons réapparaître à la lumière de notre conscience des idées qui sommeillaient en nous. Apprendre c'est se « ressouvenir » [1]).

Cette théorie s'était facilement fusionnée avec celle des raisons séminales. Lors de la création du monde, la matière a reçu de Dieu, à l'état de germes, toutes les formes qu'elle revêtira dans la suite ; dès l'origine, un individu porte en

1) Matthieu d'Acquasparta, *Quaestiones disputatae selectae ;* I, 278 Quaracchi, 1903.

lui tout son avenir, son existence temporelle sera le déploiement des virtualités qu'il contient et cette évolution est autonome, car son principe efficient est intérieur ; l'être est source d'énergie, il est une force qui tend à se réaliser pleinement et les excitations qu'il reçoit du dehors ne lui apportent rien de nouveau ; elles ont un rôle tout négatif, elles enlèvent les obstacles qui s'opposaient à l'éclosion des principes actifs. Les idées sont les formes de l'intelligence, Dieu les dépose en nous à l'état de germe et l'expérience sensible est seulement l'occasion qui permet leur développement [1]).

La doctrine des idées innées prenait des aspects multiples ; elle s'exprimait parfois en termes péripatéticiens. L'intelligence, disait-on [2]), est en puissance tous les intelligibles, de même que le sens est tous les sensibles ; lorsqu'un corps produit une impression dans nos organes, dans l'œil par exemple, l'âme se trouve excitée et elle se rend elle-même semblable à l'image visuelle ; elle ne reçoit rien du dehors, mais c'est elle qui, par sa propre énergie, se transforme et reproduit en elle les formes sensibles. L'intelligence agit d'une façon identique, mais avec une puissance incomparablement plus grande. Le sens de la vue ne peut devenir que couleur, l'intelligence est susceptible de devenir un être quelconque ; de plus elle est douée d'une très grande activité, son intellect agent est une lumière et une force ; grâce à lui, elle peut former en elle tous les intelligibles possibles. Il suffit qu'une sensation soit parvenue jusqu'au « sens commun », pour qu'aussitôt l'intelligence fasse naître en elle les formes intelligibles qui correspondent à l'objet extérieur. L'expérience sensible, dans cette théorie, conserve un rôle secondaire, elle n'est la cause efficiente d'aucune de nos idées, elle n'est que l'occasion qui permet à l'intelligence d'agir. La science a sa source unique dans notre âme, elle nous est innée.

1) *It.*, p. 280, *quidam enim eorum...*
2) *It.*, p. 282, *aliorum positio est...*

Bonaventure repousse l'innéisme. Il est faux, selon le Docteur Séraphique, que notre intelligence ait reçu de Dieu une connaissance virtuelle des intelligibles ; notre âme est créée dépourvue de toute idée, elle ressemble à une table rase et elle acquiert la science par l'intermédiaire des sens et de l'expérience [1]). Le nom même d'intellect possible que reçoit notre intelligence indique sa « nudité » originelle ; notre esprit est puissance et non acte parce qu'il ne possède aucune connaissance [2]). Ce que nous savons, nous le recevons du dehors.

Et cette dépendance de notre intelligence par rapport aux sens, n'est pas spéciale à la vie présente, elle subsistera encore lorsque, après la résurrection, nous serons réunis à notre corps. C'est en effet l'apport de l'extérieur qui donne à nos idées leur objectivité ; des « species » innées ne nous permettraient pas de distinguer entre les objets présents et absents ; elles ne nous donneraient qu'une connaissance de rêve [3]).

Donc l'expérience sensible est nécessaire à l'éveil de notre intelligence ; si nous voulons nous élever aux connaissances les plus hautes c'est le monde extérieur que nous devons commencer par regarder : « pour arriver à la con-
» sidération du premier principe, qui est essentiellement
» spirituel et éternel et au-dessus de nous, il faut passer à
» travers ce qui est un vestige, une trace de Dieu : c'est
» l'être corporel, extérieur et temporel » [4]).

Mais la connaissance sensible ne doit être qu'un passage ; si nous prétendions nous arrêter à elle, si nous nous bornions à contempler en esthètes la beauté de ce monde visible, alors nous tomberions infailliblement dans l'erreur, nous saisirions des ombres d'être, jamais l'être réel. La cer-

1) II, d. 24, p. 1, a. 2, q. 4. Lyon, 1668, 296.
2) I, d. 35, a. 1, q. 1. Lyon, 1668, 278.
3) IV, d. 49, p. 2, a. 2, q. 1. Lyon, 1668, 538.
4) *Itinerarium*, c. I. Nous reproduisons la traduction qu'a donnée (p. 297) M. Palhoriès dans son livre sur saint Bonaventure.

titude nous demeurerait inaccessible [1]). En effet, la sensation résulte de la conjonction de deux agents : l'objet extérieur et l'organe vivant [2]) ; réagissant sous l'excitation extérieure, l'organe perçoit la qualité qui agissait sur lui et le modifiait [3]). Mais pour que cette action du sens saisisse exactement le réel, trois conditions sont requises. Il faut d'abord que l'objet soit présent. Il faut ensuite que le milieu, — c'est-à-dire les éléments légers et transparents, tels que l'eau et l'air, qui transportent l'action de l'objet jusqu'à nos sens, — soit normal. Enfin, il faut que l'organe soit sain. Modifiez l'une de ces conditions, et la sensation disparaît ou ne mérite plus aucune créance. Absent, l'objet n'agit pas, et la sensation ne se produit pas. Un milieu anormal transforme notre sensation ; un bâton plongé dans l'eau nous paraît brisé. Un organe malade, — et rien n'est plus fragile que notre organisme, puisque notre corps, composé des quatre éléments, a la corruptibilité de l'eau, l'obscurité de la terre, la mobilité du feu et la faiblesse de l'air [4]), — nous fait sentir ce qui n'existe pas ; les épileptiques et les lunatiques voient et entendent des êtres imaginaires. Or quelles sont les causes qui nous garantissent la réalisation de ces conditions ? Nous ne pourrons les découvrir ni dans l'essence de l'objet, ni dans celle du milieu, ni dans celle de l'organe. L'objet, considéré en lui seul, peut être absent ou présent ; le milieu, normal ou anormal ; l'organe, sain ou malade. Si l'objet est présent, si le milieu est normal, si l'organe est sain, il faut aller en chercher la raison hors d'eux-mêmes, dans l'état général de l'univers. C'est donc de l'action et réaction des agents terrestres que dépend la valeur de la sensation ; pour rendre compte pleinement de l'une quelconque de nos sensations, il faut faire appel à cette multiplicité des causes

1) I, d. 3, p. 1, a. 1, q. 2. Lyon, 1668, 28.
2) IV, d. 49, p. 2, a. 2, q. 1. Lyon, 1668, 538.
3) *De humanae cognitionis ratione*, p. 66, n. 11. Quaracchi, 1883.
4) IV, d. 49, p. 2, a. 2, q. 1. Lyon, 1668, 536.

et des effets, qui s'éloigne tellement de l'unité, seule pleinement intelligible, qu'elle est devenue presque inintelligible. La vérité de la sensation est la proie du hasard, autant dire que jamais elle ne pourra nous donner la certitude.

La connaissance sensible ne s'élève pas au-dessus de ce qui ne porte pas en soi la nécessité de son existence ; le contingent est son objet [1]). Or, la certitude ne peut naître en nous que de l'impression sur nous d'un être nécessaire : « Jamais notre connaissance ne sera certaine si son objet » n'est pas nécessaire » [2]). C'est l'objet qui fait la valeur de la science. Cet axiome, nous le retrouverons à toutes les pages de saint Bonaventure, c'est l'axiome, aussi vieux que Parménide, du rationalisme intégral, pour qui l'intelligibilité et l'être se confondent. Il est bon de noter, dès le début de notre étude, ce principe fondamental de notre Docteur ; et si nous rencontrons certaines expressions mystiques, nous ne devrons pas nous hâter d'appliquer au maître Séraphique le nom moderne de volontariste.

La base de notre science est donc bien fragile, mais elle prendra de la consistance dans la suite ; les connaissances que nous appuierons sur elle lui apporteront une fermeté qu'elle ne posséderait pas par elle seule; c'est ainsi que les pierres d'une voûte restent branlantes jusqu'à ce que l'édifice soit achevé, c'est la pierre suprême qui donne à toutes les autres, qui cependant la portent, une solidité parfaite. D'ailleurs, dès maintenant, nous pouvons remarquer que le monde sensible n'est pas totalement étranger à l'intelligible. Si la science peut sortir de la sensation, c'est que la sensation contient déjà, sous une forme grossière, une image de la vérité.

Les objets extérieurs suscitent en nous du plaisir, c'est donc qu'ils sont proportionnés à notre nature, et cette proportion implique une harmonie entre l'objet qui agit sur

1) *De humanae cognitionis ratione*, p. 66, n. 10. Quaracchi, 1883.
2) I, d. 39, a. 1, q. 3. Lyon, 1868, 317.

nous, le milieu intermédiaire et notre organisme ; le plaisir serait impossible dans un monde chaotique où aucun ordre ne régnerait ; surtout serait impossible le plus grand des plaisirs, celui qui résulte de la contemplation de la beauté. La beauté ne consiste-t-elle pas principalement dans « l'équilibre parfait ou l'harmonie des parties entre elles » ? [1]) Elle est le signe infaillible que les choses où elle resplendit ont été ordonnées par l'intelligence. La beauté c'est le nombre transpirant dans le sensible. Le monde actuel est donc construit selon les lois du nombre ; en lui brille un reflet des harmonies mathématiques qui ravissent l'intelligence, parce qu'elles expriment, avec toute la perfection dont est capable une multiplicité, l'harmonie incomparablement plus parfaite qui existe entre les purs intelligibles. C'est surtout parce qu'il est nombre, que l'univers visible nous conduit à la contemplation des Idées et les Idées — nous le verrons bientôt — sont les pensées de Dieu [2]).

Toutefois, quelles que soient les traces de beauté que renferme le monde des sens, il reste une image bien grossière de la vérité divine. Il est matériel, les êtres qui le composent sont rapetissés, multiples, aucun d'eux ne réalise pleinement son essence ; il peut agir sur nos sens qui sont des forces enfouies, elles aussi, dans la matière ; mais comment agira-t-il sur notre intelligence, faculté toute spirituelle ? Et pour nous mener à Dieu, il faut qu'il agisse sur elle, puisque nous ne possédons pas d'idées innées et qu'une connaissance n'a de valeur que si elle vient de l'objet extérieur. Le grand univers pénètre en nous, qui sommes un petit univers, par les cinq portes de nos sens [3]) ; mais pour qu'il pénètre plus loin qu'au seuil de nous-mêmes et qu'il atteigne notre raison, il est néces-

1) *Itinerarium*, c. 2. Traduction française de Palhoriès, p. 306.

2) *It.*, c. 2 Lyon, 1868, 129 : *numerus est... in rebus praecipuum vestigium ducens in sapientiam.*

3) *Itinerarium*, c. 2. Palhoriès, p. 303.

saire, qu'entre notre intelligence et l'image, existe un agent intermédiaire qui communique à celle-ci une efficacité qu'elle ne possédait pas par elle-même ; à cette condition l'image pourra engendrer l'idée. Cet agent, tous les philosophes s'accordent pour l'appeler l'intellect actif ; quelle est au juste sa nature ?

*
* *

On sait que les Arabes regardaient l'intellect agent comme séparé ; selon eux, il existait en dehors de nous ; il était la dernière des intelligences, celle qui préside à notre monde sublunaire, et, semblable à un soleil de vérité, elle éclairait toutes les âmes humaines. Dans l'acquisiton de la science, nous sommes passifs, notre esprit est un miroir qui reçoit la lumière, et notre rôle unique c'est de nous ouvrir le plus pleinement possible aux effluves de l'intellect agent. Mais ce dernier reçoit à son tour la lumière d'intelligences plus élevées, si bien que nous nous trouvons rattachés au Premier Principe par une longue suite d'intermédiaires. La vérité descend d'intelligence en intelligence et, pareille à la nappe d'eau qui se répand en des gouttes multicolores selon les colorations des étages de la cascade sur lesquels elle tombe, elle se morcelle, s'éparpille, prend des teintes variées et toujours affaiblies, selon les âmes qui la réfléchissent. La multiplicité que l'on constate dans les idées des innombrables individus est une dégradation de l'unité.

L'histoire de la philosophie chrétienne au XIIIe siècle est un effort persévérant pour s'assimiler la pensée arabe ; et on comprend aisément l'influence qu'exercèrent alors Avicenne et Averroès, si on se rappelle qu'ils se réclamaient d'Aristote. L'autorité du philosophe, le savant des savants, conférait aux doctrines arabes le prestige que possède, à toutes les époques, la doctrine qui semble se confondre avec la science. Le dogme chrétien s'opposait à ce que les maîtres latins adhérassent sans restriction à la théorie

d'Avicenne ; cette dernière compromettait trop la réalité de l'individu, pour lequel le Christ est mort, en refusant toute activité propre à notre intelligence. Mais la doctrine de saint Augustin, en si grand honneur dans les écoles du moyen âge, fournissait un moyen d'interpréter Aristote conformément à l'orthodoxie ; pour le grand évêque d'Hippone, l'intelligence humaine ne parvenait à la vérité qu'illuminée par le Verbe de Dieu. N'était-ce pas Dieu qui était l'intellect agent séparé dont parlait le philosophe ?

Jean de la Rochelle semble s'orienter vers cette solution ; il admet que notre intelligence est active ; elle possède un intellect agent qui lui suffit lorsqu'elle se borne à connaître les objets qui lui sont inférieurs, mais elle a besoin d'une lumière plus pure dès qu'elle veut élever son regard sur les êtres qui lui sont supérieurs, un ange lui sert alors d'intellect agent ; enfin, pour connaître Dieu, Dieu lui-même doit l'éclairer par la grâce, c'est Dieu qui devient son intellect agent [1]).

Jean Marston, également franciscain, est plus explicite. Il reconnaît que notre intelligence peut, par ses seules forces, tirer certaines idées de l'expérience [2]) ; mais ces connaissances resteraient fragiles et superficielles, elles nous diraient ce qui est, non ce qui doit être [3]) ; à peine dépasseraient-elles la connaissance sensible dont elles seraient un simple résumé. Le véritable intellect agent, celui qui nous donne la force de saisir avec certitude la pleine vérité, est au-dessus de nous ; nous ne le voyons pas [4]), mais il agit sur nous et il laisse en notre intelligence une « influence » qui nous permet de découvrir dans le sensible le nécessaire et l'éternel [5]). Cet intellect séparé,

1) Jean Luguet, *Traité de l'âme de Jean de la Rochelle*, pp. 428 et 167. Paris, 1875.

2) *De humanae cognitionis ratione*, p. 215, n. 1. Quaracchi, 1883.

3) *It.*, p. 205.

4) *It.*, p. 214.

5) *It.*, p. 211.

qui éclaire tous les hommes venant en ce monde, c'est Dieu.

Roger Bacon, en général fidèle aux thèses augustiniennes, avait admis, lui aussi, la théorie de l'intellect agent séparé [1]), et selon lui les plus grands philosophes, Robert de Lincoln et Adam de Marisco ont soutenu que Dieu était l'intellect agent de nos âmes ; il a entendu cette thèse soutenue dans une séance de l'Université de Paris par le vénérable Guillaume, évêque de Paris [2]).

Le danger d'un intellect agent séparé apparut vite à la pensée chrétienne. Si une intelligence unique produit en nous la connaissance du nécessaire, quelle action reste-t-il à nos intelligences personnelles ; elles ne peuvent concevoir que des sortes d'images composites, succédanés de la connaissance sensible ; elles ne s'élèvent pas au-dessus des sens, c'est donc qu'elles sont corruptibles et à la mort elles se dissolvent avec notre organisme. Des âmes humaines mortelles éclairées passagèrement par un soleil éternel, voilà la conséquence logique du système arabe.

Cette conclusion, Averroès l'avouait ouvertement, aussi ce fut un grand scandale, lorsque des maîtres latins, distinguant entre deux vérités, la vérité selon la raison et la vérité selon la foi, soutinrent que le péripatétisme arabe était vrai aux yeux de la raison et, par suite, voulurent l'enseigner intégralement dans l'Université de Paris. Le problème de la conciliation de la science et de la foi se posa dans toute son acuité et l'on peut dire, sans aucune exagération, que la manière dont les Docteurs de la fin du

1) *Communia naturalia*, édit. Robert Steele, III, 298. Oxford, 1911.

2) *Illud quod illuminat mentes nostras vocatur nunc a theologis intellectus agens*. Les modernes font de cet intellect une partie de l'âme. C'est faux. L'intellect agent est *Deus principaliter et secundario Angeli qui illuminant nos ;* tous les anciens sages disent que l'intellect agent est Dieu, et l'on sait qu'ils ont été instruits par Dieu même. *Unde ego bis audivi venerabilem antistitem Parisiensis ecclesiae, Dnum Guillielmum Alvernensem, congregata universitate coram eo, reprobare eos, et disputare cum eis ; et probavit... quod omnes erraverunt. Dnus vero Robertus episcopus Lincolniensis et frater Adam de marisco, maiores clerici de mundo et... hoc idem firmaverunt. Opus tertium*, éd. Brewer, p. 74. Cf. *Opus majus*, édit. Bridges, I, 39-41.

XIIIe siècle voulurent allier Aristote — c'est-à-dire la science — avec saint Augustin — c'est-à-dire la foi traditionnelle — caractérise les divers systèmes qu'ils construisirent.

Les questions, en apparence les plus indifférentes à l'orthodoxie, se rattachaient aux yeux des contemporains à ce grave problème par des liens étroits. Prenons un exemple : l'existence de la matière chez les anges et les âmes humaines ; l'école franciscaine affirmait avec unanimité cette théorie que Thomas d'Aquin niait. Nous croirions à première vue que Thomas sauvegardait mieux l'immortalité de l'âme humaine : simple, elle ne pouvait se dissoudre, et cependant la thèse thomiste apparut comme dangereusement révolutionnaire, elle avait une saveur averroïste. Si les âmes n'ont pas de matière, comment sont-elles plusieurs ? Elles ne peuvent s'individualiser par elles-mêmes ; ce qui est actuel ne peut porter en soi le principe de sa négation ; s'il se rapetisse et se morcelle en une pluralité d'individus, c'est qu'un germe de mort, étranger à sa propre essence, l'a mordu au cœur. Les âmes humaines sont individualisées parce qu'elles portent, inscrite en leur nature, une orientation vers telle portion déterminée de matière ; mais lorsque le corps se désagrège, la cause de leur individuation disparaît et il semble qu'elles doivent se fondre en une âme unique. Les individus, en tant qu'individus, sont mortels ; seule l'espèce ne meurt pas. Telle est la conséquence que nombre d'esprits déduisaient de la thèse thomiste. De plus, les anges de Thomas, uniques par espèce, ressemblaient trop, au gré de beaucoup de Docteurs, aux intelligences arabes. Les inquiétudes des philosophes traditionnels finirent par obtenir en 1277 que l'évêque de Paris, Etienne Tempier, englobât dans sa condamnation de l'averroïsme quelques thèses thomistes.

Saint Bonaventure fut moins novateur et, tout en accueillant Aristote, il resta scrupuleusement fidèle aux thèses

essentielles de l'augustinisme. Pour lui, Dieu ne sera pas l'intellect agent de notre âme, mais il en sera la lumière.

*
* *

Bonaventure se refuse à admettre, avec Jean de la Rochelle, qu'un esprit angélique puisse devenir notre intellect agent ; aucune substance créée n'a le pouvoir de pénétrer notre âme pour l'éclairer et la faire agir. Dieu seul peut illuminer notre intelligence et la lumière divine descend immédiatement en nous sans être filtrée par des intermédiaires créés. Est-ce à dire que Dieu est notre intellect agent ? Non certes. Nous ne pouvons pas agir sans Dieu, c'est vrai, mais Dieu n'agit pas seul en nous, il nous fait agir, et par suite, il nous donne tout ce qui est nécessaire pour que l'action jaillisse véritablement de nous ; afin que l'intellection soit véritablement notre œuvre, il a créé en notre âme un intellect agent [1]).

Notre Docteur ne veut pas que cet intellect soit, comme le soutenait Thomas d'Aquin, un accident ajouté à la substance de notre âme ; pas davantage, il n'admettait que les facultés soient complètement identiques à la substance de l'âme, comme le prétendaient ceux qui voyaient dans ces mots d'intelligence ou de volonté, de simples mots, pures dénominations extrinsèques à la nature de l'agent, que nous employons pour désigner les possibilités d'action de la substance. Bonaventure défend une opinion moyenne, il croit que l'intellect agent et les autres facultés sont de simples aspects de l'âme, mais aspects réels [2]). Peut-être est-il permis de voir dans cette théorie subtile l'origine de la distinction formelle qui devait jouer un rôle si considérable dans la philosophie de Duns Scot.

L'intellect agent éclaire l'image sensible afin que notre

1) II, d. 24, p. 1, a. 2, q. 4. Lyon, 1668, 295.
2) II, d. 24, p. 1, a. 2, q. 1.

intellect patient puisse voir la vérité ; ces deux intellects ont donc entre eux des relations étroites ; ils sont intimement solidaires. C'est un fait que souvent les philosophes chrétiens n'ont pas assez mis en lumière ; hantés par la théorie païenne d'un intellect agent éternel et d'un intellect patient mortel, ils ont reproduit en petit cette séparation des deux intellects ; ils en ont fait deux facultés totalement différentes et dont ils ne peuvent plus expliquer la collaboration [1]). Oublions Avicenne et Averroès et disons nettement que ces deux facultés sont ordonnées l'une à l'autre, aucune d'elles ne se suffit. L'intellect agent n'est pas cette force purement active dont parlent les Arabes ; déjà il est mélangé de passivité, puisqu'il n'agit pas toujours, il a besoin de la présence d'une image sensible pour sortir de son assoupissement et se mettre à agir [2]) ; mais il a une autre imperfection, il produit un effet qui, en lui-même, n'a aucune valeur. Il abstrait et ne voit pas, mais à quoi servirait une abstraction qu'aucune intelligence ne verrait. L'effet que produit l'intellect agent a sa raison d'être en dehors de lui, il est destiné à la vision que l'intellect patient acquerra. L'intellect agent éclaire et abstrait des conditions matérielles, afin que l'intellect patient puisse voir. Ne séparons pas ces deux actes ; réunis, ils constituent la nature complexe de l'intellection et ils sont si intimement ordonnés l'un à l'autre que l'on peut légitimement les prendre pour un seul acte [3]).

*
* *

Quelle connaissance nous donne l'acte issu des deux puissances naturelles de notre âme ? A cette question, l'école franciscaine apportait une solution très nette.

Roger Marston, ce frère mineur qui suivit les cours à

1) II, d. 24, p. 1, a. 2, q. 4, ad 5. Lyon, 1668, 296.
2) II, d. 7, p. 2, a. 1, q. 3, ad 4. Lyon, 1668, 95.
3) II, d. 24, p. 1, a. 2, q. 4, ad 4. Lyon, 1668, 296.

l'université de Paris vers 1270, enseigne que notre intelligence, livrée à ses seules forces, ne peut concevoir que des abstractions, elle s'élève au général, non au nécessaire. Ses idées sont les copies affaiblies des images et des sensations, elles résument les propriétés que nous avons vues multipliées chez plusieurs individus [1]), elles sont le schéma de ce qui existe, elles ne disent pas ce qui doit être [2]). La science qu'elles nous donnent, dirions-nous aujourd'hui, est purement positive, empirique ; elle reste dans le domaine de la contingence, comme la science de Stuart Mill. Or, une telle science mérite à peine le nom de science, car il n'est de science véritable que du nécessaire.

Le cardinal Matthieu d'Aquasparta défend la même doctrine ; il distingue deux sortes de connaissances, l'une qui se borne à constater les faits, l'autre qui découvre la raison des faits en les rattachant à une cause nécessaire ; la première seule est l'œuvre de nos facultés naturelles [3]), elle est imparfaite, mais elle a sa valeur propre et il serait dangereux de la négliger complètement. Platon, fondateur de l'école des anciens académiciens, la méprisa ; il cherchait uniquement la vérité dans la lumineuse et sereine région des idées éternelles, et selon lui le monde sensible, pâle copie du monde intelligible, ne pouvait engendrer en nous qu'une opinion toujours douteuse. Plus tard, Zénon vint s'instruire des secrets de Platon à l'enseignement de Polémon, puis il fonda à son tour une école et soutint que l'âme est mortelle et que le monde des idées est une chimère ; seul le monde sensible existe. Arcésilas, voyant le mal, désespéra de ramener au vrai les disciples de Zénon, mais il voulut au moins les détourner de leurs erreurs ; afin de leur montrer qu'ils avaient tort d'affirmer que tout était matière, il essaya d'établir que rien n'est certain. Au lieu

1) *De humanae cognitionis ratione*, p. 215, note. Quaracchi, 1883.
2) *It.*, p. 205.
3) Matth. d'Acquasparta, *Quaest. disputatae*, p. 208, ad 26. Quaracchi, 1903.

d'instruire ceux qu'il jugeait indociles, il entreprit de les réduire à l'ignorance [1]).

Saint Augustin a montré combien semblable scepticisme est funeste : si la vérité n'existe pas, la morale perd son fondement, elle disparait elle aussi. De plus, l'attitude des nouveaux académiciens est contradictoire ; ils se contentent, disent-ils, de rechercher en toutes choses le vraisemblable, mais comment reconnaitront-ils qu'un jugement est vraisemblable s'ils ignorent la vérité ; le vraisemblable est une copie du vrai et, par conséquent, ne peut être reconnu que si, au préalable, le modèle est connu ; puis-je dire que tu ressembles à ton frère si je n'ai jamais vu ton frère ? Enfin, il est un fait dont ils ne peuvent douter, et sur un point au moins leur théorie est fausse, c'est le fait de leur existence ; s'ils doutent ils pensent, et s'ils pensent ils existent [2]).

Nos facultés naturelles nous donnent donc une certaine certitude, mais cette connaissance resterait très imparfaite si une lumière venue d'en haut ne la transformait. Elle ne dépasserait pas le domaine de la contingence, elle résumerait l'expérience, constaterait l'engrenage des faits ; mais les raisons des choses lui échapperaient [3]). Or, la vraie science porte sur le nécessaire ; l'école franciscaine conserve intact l'idéal que Platon s'était formé de la science [4]).

Saint Bonaventure partage pleinement l'opinion augustinienne de l'école franciscaine, et même il semble donner une grande extension à la science positive que peuvent acquérir nos facultés naturelles ; cette science embrasse l'univers entier et les démons la possèdent à un état presque parfait. L'étendue de cette science ne doit pas nous

1) *It.*, p. 44.

2) Matth. d'Acquasparta, *Quaest. disp.*, p. 47. Quaracchi, 1903. — Voir dans Blanchet, *Les origines historiques du je pense donc je suis*, p. 37. Paris, 1920, le commentaire du texte d'Augustin allégué par Matthieu.

3) Matth. d'Acquasparta, *it.*, p. 54, ad 5.

4) Jacques Chevalier, *La notion du nécessaire chez Aristote*, ch. 2. Paris, 1915.

dissimuler sa fragilité ; elle nous permet de comprendre l'organisation du monde, de voir comment les faits s'engrènent, de raisonner et, par des combinaisons ingénieuses d'images, de découvrir de nouveaux faits. Mais elle demeure exclusivement empirique et les liens qui unissent ses parties et ont servi à construire nos syllogismes ne sont pas extraits des raisons essentielles des choses et par suite ils n'ont aucune nécessité. Ce sont simplement des connexions constatées dans l'expérience, ils n'ont qu'une vérité contingente, *ex suppositione* [1]) ; l'erreur est toujours possible [2]). Les démons, il est vrai, peuvent prédire infailliblement les éclipses ; c'est que les mouvements célestes ont une régularité parfaite, la matière sur laquelle s'exerce le raisonnement astronomique possède une quasi-nécessité ; mais la science démoniaque des phénomènes terrestres ne possède plus cette certitude, souvent les prophéties des démons sur l'état futur de la terre sont reconnues fausses, et cette incertitude provient de la matière des raisonnements météorolgiques. Les causes de la pluie ou du vent sont déterminées et elles agissent nécessairement et, cependant, les lois que nous pouvons formuler ne sont jamais certaines, car un agent extérieur, dont l'intervention est imprévisible, peut survenir et troubler nos calculs les plus savants [3]). A quiconque ne veut regarder que l'expérience, la certitude est interdite, il ne peut que constater une multiplicité de causes et d'effets. Or, la multiplicité répugne à la perfection et à l'ordre ; elle n'est intelligible que dans la mesure où elle est une dégradation de l'unité [4]). La connaissance empirique, cantonnée dans le multiple, n'est pas la science véritable, elle est un art.

*
* *

1) *De humanae cognitionis ratione*, p. 70. Quaracchi, 1883.
2) II, d. 8, p. 2, a. 1, q. 2.
3) II, d. 7, p. 2, a. 1, q. 3. Lyon, 1668, 94.
4) I, d. 2, a. 1, q. 3. Lyon, 1668, 22.

La science véritable nous dévoile la raison des choses.

Je vois que dans le monde sensible tout est nombre ; or, est-ce posséder la science des nombres que de voir dans les nombres de simples agglomérations d'éléments semblables, c'est se borner à l'étude de leur élément quantitatif et multiple. La multiplicité, il ne faut se lasser de le répéter, est inintelligible par elle-même ; si on veut la comprendre, il faut la rattacher à l'unité ; elle résulte de l'affaiblissement d'un être simple dont l'essence se détend et, en s'éparpillant, produit l'espace et le quantitatif ; la multiplicité est intelligible dans la mesure où elle garde des traces de l'unité qui l'a engendrée. Envisagés sous cet angle, les nombres apparaissent comme ils sont en réalité, des qualités ; chacun d'eux est une image plus ou moins parfaite de l'unité et on comprend alors qu'ils possèdent une essence et une bonté propres. Trois est le nombre parfait, parce qu'il est le premier qui réunit les éléments qui servent à composer tous les autres nombres ; six a une perfection presque égale, car il est la somme de trois, de deux et de un [1]). Le symbolisme si fécond des nombres se révèle à nos yeux émerveillés. De plus, je vois que la série des nombres est infinie. Si je n'examine que l'élément quantitatif des nombres, je ne verrai que des parties juxtaposées sans aucun lien entre elles, et alors je n'aurai aucune raison d'affirmer que des nombres nouveaux peuvent indéfiniment être formés ; les nombres que je connais sont finis, comment une quantité finie me permettrait-elle de poser d'autres parties avec lesquelles elle ne possède aucune relation essentielle. L'infini quantitatif ne peut être déduit d'une partie finie [2]). Pour saisir l'infini qui existe dans les mathématiques, série infinie des nombres, série infinie des théorèmes géométriques, je dois considérer l'unité dont les nombres et les figures sont la copie affaiblie [3]). Le point,

1) I, d. 2, q. 4. Lyon, 1668, 23.
2) I, d. 3, p. 1, a. 1, q. 1, ad 3. Lyon, 1668, 27.
3) *De humanae cognitionis ratione*, p. 54, ad 22. Quaracchi, 1883.

perçu en son essence, nous découvre son inépuisable fécondité [1]). L'unité est la raison des nombres.

J'ai l'idée d'homme. Dirai-je que je connais l'essence humaine, si je ne vois dans cette notion qu'un résumé schématique des diverses propriétés que j'ai rencontrées dans les individus humains ? Non, je dois découvrir la cause interne qui relie entre eux les multiples éléments contenus dans mon concept, et cette cause ne peut être que l'être un et simple dont les essences finies sont la faible copie. « La » définition ne peut se faire qu'au moyen de connaissances » plus élevées, et ces connaissances elles-mêmes ne peuvent » se définir qu'à l'aide de notions plus élevées encore, et » ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on arrive à ce qu'il y a de » plus élevé et de plus général .. Si donc on ne connait pas » ce qui est l'être par lui-même, il est impossible de donner » une définition parfaite d'une substance quelconque » [2]).

J'émets un jugement ; si je me borne à affirmer qu'une chose est ou n'est pas, je fais une constatation sans aucun intérêt scientifique ; mon jugement n'aura de valeur que s'il me renseigne sur la bonté de la relation énoncée ; il m'apprendra alors que le fait est conforme ou non à ce qui doit être [3]) ; j'aurai rattaché une vérité partielle à la vérité totale, j'aurai fait rentrer mon affirmation, toujours douteuse lorsqu'elle reste isolée, dans un système scientifique dont l'idée d'être est la clef de voûte. Mon jugement sera devenu certain [4]).

La connaissance discursive n'a de valeur que par la pensée intuitive de la vérité parfaite [5]) qui brille à la cime de notre intelligence. De même notre volonté ne peut aimer qu'en s'attachant au bien infini, lui seul est aimable et notre volonté n'aime que lui ; si elle s'arrête aux biens

1) I, d. 3, p. 1, a. 1, q. 1, ad 3. Lyon, 1668, 27.
2) *Itinerarium*, c. III ; traduction française de Palhoriès, p. 312.
3) I, d. 3, p. 1, a. 1, q. 1. ad 4. Lyon, 1668, 27.
4) *De humanae cognitionis ratione*, p. 54, n. 20. Quaracchi, 1883.
5) *It.*, p. 56, n. 28.

finis, c'est qu'elle découvre en eux des reflets de l'être parfait [1]). L'idée de parfait est au cœur de toutes les démarches de notre âme ; c'est d'elle que la science tire son intelligibilité et sa nécessité, c'est elle qui attire et meut notre volonté, c'est elle qui constitue toute la substance de nos idées morales de justice et de vertu [2]). Elle est le moteur interne de notre vie spirituelle, l'âme de notre âme.

D'où nous vient cette idée ? Des sens ? Mais les objets de la connaissance sensible sont entraînés dans un perpétuel devenir ; en eux rien de stable, rien de fixe, rien de nécessaire. Ils ne peuvent porter une vérité éternelle. La pluralité des individus est un fait contingent et irrationnel, elle ne peut donc contenir les vérités nécessaires et lumineuses de l'arithmétique, vérités qui sont vraies pour tous les temps, pour tous les lieux, qui s'imposent à tous les hommes et même à toute intelligence. L'univers pourrait ne pas exister et il serait toujours vrai que trois plus deux égalent cinq et que six est la somme de trois, de deux et de un [3]). Un homme court et ce fait fugitif, dont la connaissance résulte de la conjonction fortuite d'un mouvement extérieur et de ma sensibilité, me permet d'affirmer une vérité qui s'impose à tous les esprits : si l'homme court, il se meut. « La nécessité de la conclusion ne vient pas de « l'existence matérielle d'une chose, puisque cette existence » est purement contingente » [4]).

L'idée de parfait aurait-elle son origine en nous ? Serait-ce notre intelligence qui, possédant l'idée de parfait inscrite en sa propre nature, imprimerait à tout ce qu'elle touche le caractère de la nécessité ? [5]). Mais nous ne possédons pas d'idées innées, et, en eussions-nous, elles participeraient

1) *De humanae cognitionis ratione*, p. 56, n. 29.
2) *It.*, p. 54, n. 23.
3) *It.*, p. 57, n. 33; cf. aussi p. 132.
4) *Itinerarium*, c. 3; traduction française Palhoriès, p. 314.
5) *De humanae cognitionis ratione*, p. 59, n. 10. Quaracchi, 1883.

à notre nature ; comme nous, elles seraient éphémères, contingentes, fragiles, sujettes à l'erreur [1]).

L'idée de parfait qui nous fait reconnaître que les êtres d'ici-bas sont imparfaits [2]), sans laquelle nous ne pourrions « jamais arriver à bien définir l'être créé » [3]), cette idée ne vient pas de moi. Si tout chétif que je suis, je pense l'éternel et le nécessaire, c'est qu'en moi brille la lumière de l'être éternel et nécessaire. Je ne pense que sous l'action de Dieu.

*
* *

Cette lumière divine qui m'éclaire, Platon a cru que nous pouvions fixer sur elle notre regard et il a fait d'elle l'objet immédiat et unique de notre intelligence, négligeant le monde sensible, Platon prétend atteindre d'un seul bond le monde des Idées divines et s'abreuver directement à la source de toute vérité. Cet ontologisme supprime toute différence entre la connaissance dont jouiront les élus dans la patrie céleste et celle des individus qui luttent au milieu des ombres de la vie présente ; doctrine dangereuse, car nous constatons vite que nous ne voyons pas Dieu et ne retenant de la théorie platonicienne qu'une chose, l'affirmation de l'obscurité du monde sensible, nous nous croyons irrémédiablement enfouis dans des ténèbres impénétrables. Le scepticisme des nouveaux Académiciens est la conséquence fatale de l'idéalisme trop divin de Platon [4]).

Dieu habite une demeure inaccessible en regard de toute créature ; devant l'éminente perfection de son essence, tout œil créé devient aveugle, la lumière trop forte l'éblouit, et si Dieu se dévoile à certains esprits privilégiés, c'est pure condescendance de sa part. Aucun être, si parfait soit-il,

1) *It.*, p. 64.
2) *It.*, p. 59, n. 10.
3) *Itinerarium*, c. 3 ; traduction française Palhoriès, p. 313.
4) *De humanae cognitionis ratione*, p. 61. Quaracchi, 1883.

n'a le droit de voir Dieu [1]). Durant la vie présente, les hommes ne jouissent pas de la vision intuitive de Dieu, ils ne l'auraient même pas possédée si Adam n'avait pas péché; dans l'état d'innocence, comme dans l'état de la nature déchue, nous n'aurions pu connaitre Dieu qu'à travers le voile des créatures [2]). Certains textes de saint Augustin semblent parfois reproduire l'erreur de Platon, prenons garde et veillons à les interpréter fidèlement ; ils ne signifient pas que nous voyons l'essence divine, mais simplement que nous reconnaissons Dieu à l'un de ses effets, ce secours intérieur qu'il nous donne pour nous rendre capables de découvrir la vérité nécessaire dans le fait contingent [3]).

La lumière divine n'est pas devant notre intelligence, elle est au dedans ; elle n'est pas l'objet que nous contemplons, mais la force qui, pénétrant notre esprit, le transforme et le rend capable de voir. La lumière de Dieu est le moteur de notre âme [4]).

La lumière que Dieu donne à notre intelligence ressemble au concours qu'il accorde à toute créature qui agit ; nous ne devons pas cependant comparer ces deux actions, car il serait absurde de soutenir que Dieu n'a plus de titre à être appelé l'auteur de la sagesse que le fécondateur de la terre. La science vient de lui, plus que la richesse [5]).

Dieu nous donne sa lumière dès que nous le voulons; il est toujours proche de notre âme et prêt à agir [6]) et s'il existe peu de sages alors que sont si nombreux les savants qui s'adonnent à l'étude superficielle des lois contingentes de ce monde, c'est que rares sont les hommes qui veulent croire que Dieu est toujours présent à leur intelligence [7]).

1) II, d. 3, p. 2, a. 2, q. 2. Lyon, 1668, 55.
2) II, d. 23, a. 2, q. 3. Lyon, 282.
3) II, d. 23, a. 2, q. 3. Quaracchi, 544.
4) *De humanae cognitionis ratione*, p. 63, 2e ligne : *ratio motiva*.
5) *De humanae cognitionis ratione*, p. 62. Quaracchi, 1883.
6) *It.*, p. 67, n. 13.
7) *It.*, p. 68, n. 19.

Notre connaissance est donc l'œuvre de la collaboration de Dieu et de notre esprit ; aucune de ces deux lumières n'étouffe l'autre, chacune joue son rôle Nos facultés naturelles fournissent « la matière », la lumière divine, « la forme » [1]). Aussi les différentes disciplines scientifiques conservent-elles le caractère de la matière qu'éclaire l'illumination des raisons éternelles ; les mathématiques sont plus certaines que les sciences des événements de ce monde [2]).

Si nos intelligences peuvent être ainsi illuminées par Dieu, c'est qu'elles ont avec lui une certaine proportion ; aucune d'elles n'est l'égale de Dieu, mais toutes portent en elles des traits qui reproduisent d'une façon atténuée la perfection de l'intelligence divine [3]). Elles sont dans la mesure où elles sont images et toute leur réalité c'est d'être images. Copies réduites de Dieu, elles sont aptes à recevoir les effluves du divin modèle. — Nous commençons à entrevoir le rôle de la notion d'analogie dans la philosophie de saint Bonaventure.

*
* *

Dieu n'est pas un étranger pour nous, il est intimement mêlé à notre vie ; et les preuves de son existence ne consistent pas à passer du monde actuel à un être totalement étranger, — passage qui serait d'ailleurs impossible, car peut-on établir l'existence d'un être totalement inconnu ? Comment reconnaître les traces d'un être que l'on ne connaît pas ? — elles n'ont d'autre but que de nous aider à prendre conscience des exigences de notre pensée et à voir clairement ce que déjà nous voyions obscurément.

Saint Bonaventure donne aux preuves de l'existence de Dieu des formes multiples : l'univers ne possède pas en

1) III, d. 17, a. 1, q. 2, ad 5 ; Lyon, 1668, 186.
2) *De humanae cognitionis ratione*, p. 68, n. 18.
3) *It.*, p. 64.

lui-même la raison de son existence, il est « ab alio ». Donc il existe un être qui a fait passer le monde du néant à l'existence ; cet être qui possède l'existence en propre, c'est Dieu. — Ou encore, le monde n'est pas nécessaire, il est indifférent à exister ou à ne pas exister ; donc il tient son existence d'un être nécessaire qui est Dieu. — Le monde est imparfait, or, l'imparfait ne peut être conçu que par le parfait, donc Dieu existe. — Le monde est en puissance, donc il ne peut passer à l'acte que par un acte pur qui est Dieu. — Le monde est composé, donc il tire son origine d'un être simple, c'est-à-dire de Dieu. — Enfin, le monde est soumis au changement, donc un être immuable existe, car le mouvement suppose le repos comme principe et comme fin [1]).

Il n'est pas étonnant que Bonaventure n'ait pas apporté grand soin à donner à l'appareil didactique de son argumentation une forme achevée ; c'est que les raisonnements, sous leur aspect discursif, ne présentent pas une grande importance, ils ne sont guère pour l'intelligence que des « exercices d'accomplissement » [2]) qui la mettent en mesure d'avoir l'intuition du principe unique qui est l'âme des preuves de l'existence de Dieu et qui peut se formuler ainsi : le multiple est une dégradation de l'unité, ou bien, — car multiplicité est synonyme d'imperfection et unité de perfection — l'imparfait n'est intelligible que par le parfait.

Un tel principe est évident. Tout homme qui s'éveille à la pensée, voit, en ouvrant les yeux, que la nature est l'image d'un être plus noble. L'immensité de l'espace, la beauté des couleurs et l'harmonie qui règne au firmament et sur la terre, l'innombrable multitude des formes qui

1) *De myst. Trinitatis*, n 11-20. Quaracchi, V, 46-47. J'ai exposé jadis, sous le pseudonyme de *Desbuts*, ces preuves dans un article publié dans les *Annales de philosophie chrétienne*, 1910.

2) *De myst. Trinitatis*, q. 1, a. 1, ad 12. Quaracchi, V, 51 : *Hujusmodi rationes potius sunt quaedam exercitationes intellectus, quam rationes dantes evidentiam et manifestantes ipsum verum probatum.*

sommeillent dans la matière, toujours prêtes à s'éveiller et à développer leurs virtualités, proclament la puissance, la sagesse et la bonté d'un Créateur. « Celui que n'illumine pas » la splendeur si éclatante des choses créées est aveugle ; » celui que leur voix puissante n'éveille pas est sourd ; » celui que tant d'œuvres admirables n'excitent pas à » entonner un cantique de louanges est muet, et il est un » insensé celui qui, à des signes si évidents, ne reconnaît » pas le Principe suprême » [1]).

Quant à celui qui a compris que l'univers visible était un voile qui nous cachait Dieu, il a retiré du spectacle de la nature tout le profit que Dieu avait eu en vue dans la création du monde ; son intelligence a été excitée par des images très expressives mais grossières [2]) ; désormais, qu'il ferme les yeux, qu'il réfléchisse dans le silence de ses sens, il contemplera Dieu dans un miroir incomparablement plus parfait. Il verra qu'en chacune de ses pensées et en chacun de ses désirs est affirmée l'existence d'une vérité et d'une bonté éternelles, nécessaires, immuables ; ayant profondément conscience de la pauvreté de sa propre nature, il comprendra que cette radieuse idée d'un être parfait n'est pas son œuvre et, pour savoir d'où nous vient cette idée de perfection, il n'aura qu'à l'examiner elle-même ; elle témoigne de son origine. L'idée de parfait, la plus lumineuse de nos idées, celle dont toutes les autres sont la faible reproduction, d'où toutes les autres tirent leur intelligibilité, est vraie, elle est la vérité. La mettre en doute serait douter de la lumière. Toutes les affirmations qu'elle contient sont donc véritables. Or, la première de toutes les affirmations impliquées dans l'idée de parfait c'est l'existence ; à un être qui n'existerait pas manquerait la plus grande de toutes les perfections, celle sans laquelle tout n'est que pur néant.

1) *Itinerarium*, ch. 1, in fine ; traduction française Palhoriès, p. 302.
2) II, d. 15, a. 2, q. 1. Lyon, 1668, 197.

Il n'est en définitive qu'une seule preuve véritablement apodictique de l'existence de Dieu, c'est l'argument ontologique donné par saint Anselme ; cette preuve s'appuie uniquement sur l'idée de parfait, elle met ainsi à nu la raison profonde qui donne force et vigueur à toutes les autres démonstrations [1] ; elle nous apporte une lumière pure et sereine. On a, il est vrai, objecté à Anselme qu'avec un raisonnement semblable on établirait l'existence des Iles Fortunées : les Iles Fortunées sont les Iles les plus parfaites que l'on puisse concevoir, donc elles existent. Mais un semblable sophisme ne met en œuvre que des idées contradictoires ; le concept d'île est nécessairement celui d'une chose imparfaite, des imperfections multiples sont inclues dans la notion d'île, imperfections communes à tout lieu terrestre, imperfections spéciales puisqu'une île est *limitée* de toutes parts par la mer. On ne peut donc concevoir une île si parfaite que l'existence serait impliquée dans son essence. Seule l'idée de parfait contient l'existence et l'argumentation d'Anselme ne s'applique qu'à elle [2].

L'affirmation de Dieu est l'âme de notre intelligence, nier Dieu nous est impossible. Les athées croient le faire, mais ils ne prononcent que des mots sans signification. Alors que leur bouche nie Dieu, et qu'ils croient affirmer qu'il est vrai que Dieu n'existe pas, ils proclament l'existence d'une vérité et d'une vérité nécessaire et éternelle, or, cette vérité c'est Dieu. L'impie atteste Dieu dans sa négation même.

L'idée de Dieu vit toujours en notre âme que nous en ayons conscience ou non, sans elle nous ne serions pas des hommes, car nous n'aurions aucune connaissance de l'éternel et du nécessaire [3]. Nous l'apportons en naissant, elle est

1) *De myst. Trinitatis*, q. 1, a. 1. Quaracchi, V, 49. — I, d. 8, p. 1, a. 1, q. 2. Lyon, 1668, 68.

2) *De myst. Trinitatis*, q. I, a. 1, ad 6. Quaracchi, V, 50.

3) *Intellectu perfecte resolvente non potest intelligi aliquid primo ente non intellecto.* I, d. 28, dub. 1. Edit. Quaracchi, p. 504. Lyon, 1668, 224.

innée [1]), à elle ne s'applique pas la théorie péripatéticienne de la table rase [2]). Immédiate traduction intellectuelle de l'action divine en nous, elle est aussi nécessaire à notre vie que le secours de la lumière de Dieu. Sans doute elle doit se matérialiser en quelque sorte dans les concepts que nous fournit l'expérience, car elle n'est pas un concept, elle est « forme » sans « matière », pour employer une expression kantienne, mais elle ne s'emprisonne jamais complètement dans les concepts qu'elle anime et éclaire. Elle les déborde toujours. Force éminemment active et progressive, elle nous presse d'élever sans cesse nos esprits et nos cœurs ; à mesure que nous conformons notre vie à ses exigences, elle croît, devient plus lumineuse et, comme un soleil qui se lève, auréole toutes nos idées et transfigure notre vie.

*
* *

Dieu nous éclaire parce que lui-même est lumière. En son intelligence brillent les idées de tous les êtres possibles, et l'existence de ces idées est antérieure à toute action de Dieu au dehors. Si la Cause Première agissait nécessairement, comme l'ont soutenu les Arabes, elles pourraient être, au moins logiquement, postérieures à l'exercice de son activité ; Dieu, poussé par la loi de son essence, déploierait progressivement les virtualités de sa nature, puis il prendrait conscience des effets qu'il aurait produits. Mais Dieu est une personne, il agit parce qu'il a des idées ; ses idées sont la raison de son activité, et non son activité la raison de ses idées [3]).

Les idées divines, en tant qu'êtres réels, se confondent avec l'essence divine [4]) ; elles sont donc toutes également

1) *De myst. Trinitatis*, q. 1, a. 1, n. 10. *Inserta est ipsi animae notitia Dei sui.* Quaracchi, V, 46.
2) II, d. 39, a. 1, q. 2. Lyon, 1668, 475.
3) I, d. 35, a. 1, q. 1. Lyon, 1668, 278.
4) I, d. 35, a. 1, q. 2. Lyon, 1668, 279.

nobles et aucune ne tient sa réalité des autres. Une hiérarchie n'existe pas entre elles, mais entre les essences qu'elles représentent [1]).

Il serait faux cependant d'affirmer que les idées divines ne sont pas multiples. Considérées en tant qu'elles expriment une imitation possible de Dieu, elles sont plusieurs. L'essence divine est une, mais multiples sont les « raisons » qui expriment les diverses façons dont elle peut être participée [2]). Toutefois la pluralité des idées divines ne forme pas un nombre, et on ne peut dire que Dieu connaît un nombre infini de possibles. Dieu possède une connaissance infinie en intensité, mais l'infini intensif est l'opposé de l'infini numérique, il est unité. En Dieu, comme dans l'univers, un nombre infini en acte est une contradiction.

Les idées divines représentent tout ce qui est intelligible, les universaux et les individus [4]) et les Arabes se trompaient en refusant à Dieu la connaissance des singuliers. Dieu voit tout, et il le voit dans ses idées d'une façon parfaite. Les idées divines, en effet, ne ressemblent pas à des abstractions dont la compréhension serait en raison inverse de leur extension. Elles sont concrètes et condensent ce qui en dehors d'elles est morcelé et éparpillé. En elles « il y a infiniment plus que dans les choses » [5]), car les choses soumises aux lois du devenir, ne réalisent leur essence que goutte à goutte ; regardons un être à un moment donné, nous ne voyons pas ce qu'il était hier, ni ce qu'il sera demain ; nous ne saisissons qu'un aspect fugitif de son existence ; et voilà pourquoi, ajouterait un saint Bonaventure moderne, que les photographies instantanées d'un individu sont si rarement ressemblantes, incomparablement moins fidèles qu'un portrait de génie, qui enrichit l'image

1) I, d. 35, a. 1, q. 6. Lyon, 1668, 282 ; *it.*, ad 2.
2) I, d. 35, a. 1, q. 2, ad 2. Lyon, 1668, 279.
3) II, d. 35, q. 5. Lyon, 1668, 282.
4) II, d. 35, q 4. Lyon, 1668, 281.
5) Goblot, *Traité de Logique*, p. 115. Paris, 1920.

présente avec les souvenirs passés. Les idées divines donnent la loi des variations de l'être ; semblables aux graphiques qui synthétisent les diverses valeurs que peut prendre une fonction, elles résument en un présent éternel toutes les perfections que les individus ne possèdent que successivement [1]). La vie, la vie véritable, est un acte spirituel et jaillissant continuellement d'un être immuable et éternel, aussi les idées divines sont-elles appelées vie par l'apôtre : en Dieu toutes choses sont vie, car en Dieu tout est esprit, tout est immuable, tout est éternel [2]). Le monde n'est que l'image mobile, et par suite imparfaite, de l'immobilité divine.

Mais comment l'immobile peut-il contenir idéalement le mobile, l'unité, le multiple ? Dieu et la créature ne sont-ils pas totalement hétérogènes [3]) ? Il est très vrai que Dieu et la créature ne possèdent aucune propriété commune, ils ne participent pas à une même essence comme l'homme et l'âme participent à l'animalité.

Pas de dénomination « univoque » qui leur soit applicable [4]). Cependant ils ne sont pas des êtres complètement étrangers l'un à l'autre ; ils ne forment pas une multiplicité pure à laquelle un mot prêterait une unité illusoire. Dieu et la créature sont des êtres et le mot être ne s'applique pas à eux « équivoquement », comme le mot chien à l'animal aboyant et à la constellation céleste [5]). Dieu et la créature sont analogues ; entre eux règne une certaine proportion [6]) ; proportion qui existe d'abord dans leurs actions ; Dieu pense, aime et agit ; la créature, elle aussi, pense, aime et agit ; et leurs opérations sont semblables comme sont semblables l'action du pilote qui dirige le navire, celle du roi

1) II, d. 36, a. 2, q. 2. Lyon, 1668, 288.
2) II, d. 36, a. 2, q. 1, ad 4. Lyon, 1668, 288.
3) II, d. 35, a. 1, q. 2, ad 2. Lyon, 1668, 279.
4) II, d. 16, a. 1, q. 1. Lyon, 1668, 202.
5) I, d. 29, a. 1, q. 1. Lyon, 1668, 233.
6) I, d. 14, a. 1, q. 2. Lyon, 1668, 112.

qui gouverne son royaume et celle du Docteur qui conduit les esprits au vrai [1]) ; — proportion qui existe également entre les essences [2]) ; et c'est, sans aucun doute, cette dernière qui est la plus fondamentale, car toujours l'action est une conséquence de l'essence ; une similitude dans les actes suppose une similitude dans les natures.

La proportion qui relie les créatures à Dieu, ne leur est pas extrinsèque, surajoutée accidentellement à leur nature ; elle est inhérente à leur essence. Ce n'est pas assez dire : être image de Dieu, c'est l'essence même de la créature ; et il est aussi impossible de concevoir une créature qui n'imiterait pas Dieu que d'imaginer un nombre qui ne serait pas composé d'unités. Une seule chose est possible en définitive, c'est l'être, et l'être est acte, simplicité, unité ; si la multiplicité des créatures existe de quelque manière, c'est qu'elle est la reproduction affaiblie de l'unité divine ; une multiplicité qui ne symboliserait pas l'unité s'abîmerait dans le néant. « La foule innombrable des êtres s'ordonnent » selon leur plus ou moins grande proximité de l'être divin » [3]).

Dans le présent immobile de l'éternité se prononce la parole de Dieu, le Verbe exprime d'un seul mot adéquat les perfections infinies de l'être divin ; puis des échos se font entendre ; échos multiples mais encore puissants, car les anges ne sont pas soumis au temps, ils possèdent une existence immobile semée d'actions transitoires ; enfin l'écho s'éloigne davantage, il engendre la succession du monde sensible ; il est encore un chant et un chant très beau pour nos pauvres oreilles, mais il n'est plus prononcé que syllabe par syllabe [4]), la voix divine est sur le point de s'éteindre et la créature, perdant son analogie avec Dieu, perd sa réalité.

1) I, d. 25, a. 2, q. 1. Lyon, 1668, 201.
2) I, d. 7, q. 4. Lyon, 1668, 62.
3) II, d. 35, a. 1, q. 2, ad 2. Lyon, 1668, 279.
4) II, d. 15, a. 2, q. 1, ad 4. Lyon, 1668, 197.

*
* *

La totalité du réel apparait comme une idée unique qui s'ouvre et développe progressivement ses richesses, la réalité d'un individu se mesure au degré de l'intelligibilité primitive qu'il conserve. La doctrine de saint Bonaventure est un intellectualisme intégral. Toutefois dans ce monde si parfaitement systématisé une part irréductible de contingence est introduite par le dogme chrétien de la Création libre.

Les possibles existent nécessairement en Dieu, mais aucun d'eux ne passe nécessairement à l'existence. Dieu les choisit librement et il les crée par un acte de volonté. Une intelligence quelconque, si puissante soit-elle, est donc incapable de reconstruire le monde à *priori*, elle ne peut déduire les essences réelles de l'essence divine. Pourquoi le monde présent est-il donné ? Pourquoi Dieu a-t-il fait apparaître l'univers à tel moment ? — Car une création éternelle est impossible, le temps a commencé, puisqu'un nombre infini en acte est une contradiction [1]). — Pourquoi Dieu n'a-t-il pas fait commencer le monde plus tôt ? Pourquoi n'a-t-il pas choisi, parmi les mondes possibles, un monde moins imparfait que le nôtre ? A toutes ces questions une réponse unique s'impose : Dieu a agi ainsi parce qu'il l'a voulu, il était libre et ce qu'il a fait est bien [2]).

Sans doute il est assez difficile de comprendre que de l'un sorte le multiple, et voilà pourquoi les philosophes arabes ont placé entre Dieu et le monde une multitude d'intermédiaires, ils ont filtré l'action divine et transformé la création en une immense cascade. Mais une telle conception conduit à enlever toute liberté à l'homme, elle le soumet aux astres, il n'est plus, lui, le roi du monde sensible, que le dernier rouage d'une vaste machine, et c'est là une opinion

1) II, d. 1, p. 1, a. 1, q. 2. Lyon, 1668, 8.
2) II, d. 44, a. 1, q. 1, ad 4. Lyon, 1668, 357.

« diabolique » [1]). Le mystère de la multiplicité sortant de l'unité, se retrouve à tous les étages de l'être. Du point indivisible sort la ligne infinie, de l'unité arithmétique la série infinie des nombres ; plus l'unité est simple et plus elle est féconde. De l'Unité suprême doit pouvoir jaillir la multiplicité entière du réel [2]) ; Dieu, parce qu'il est souverainement un, n'a nul besoin d'intermédiaire, il agit immédiatement sur toutes choses et il peut faire seul ce qu'ordinairement il opère avec le concours des créatures [3]). Le miracle est toujours possible.

Pour savoir quelles essences Dieu a choisies et réalisées, il nous faut consulter l'expérience ; la vue du monde sensible est la base de toutes nos connaissances futures, mais l'étude des faits serait maîtresse d'erreur si nous nous complaisions en elle et ne cherchions pas à nous élever au-dessus d'elle [4]). La nature n'a d'intérêt que si elle nous permet de retrouver le plan divin.

La pensée de saint Bonaventure va continuellement de l'extérieur à l'intérieur ; des accidents elle passe à la substance qui donne la raison des faits ; puis, elle cherche à approfondir les substances en découvrant dans les vertus séminales, formes engourdies échouées dans la matière, la cause de l'évolution des êtres ; l'histoire empirique d'un individu devient la manifestation de richesses cachées et préformées dès l'origine [5]). Enfin l'activité, et principalement l'activité des créatures intelligentes, nous découvre la force infinie de Dieu qui meut et éclaire toute cause seconde. Dès que nous voyons de la beauté et de l'harmonie, nous pouvons être certains que Dieu est derrière. Au firmament, nous voyons les astres qui se meuvent selon des mouvements circulaires, — et sur ce point nous devons croire la science

1) II, d. 14, p. 2, a. 2, q. 3. Lyon, 1668, 187.
2) II, d. 1, p. 2, a. 1, q. 1. Lyon, 1668, 16.
3) I, d. 45, a. 2, q. 2. Lyon, 1668, 368.
4) I, d. 3, p. 1, a. 1, q. 2. Lyon, 1668, 28.
5) II, d. 18, a. 1, q. 3. Lyon, 1668, 226.

astronomique, non l'Ecriture qui se borne souvent à ne parler que la langue du vulgaire [1]), — c'est signe que les corps célestes ne font pas que suivre les exigences de leur nature, car des forces aveugles se heurteraient tôt ou tard et le désordre se produirait fatalement ; des intelligences libres les conduisent et si ces conducteurs angéliques n'introduisent jamais la moindre désharmonie dans les sphères du ciel, c'est qu'ils ont l'œil fixé sur une perfection infinie [2]). Dieu est le garant de l'ordre du firmament comme de tout l'univers.

*
* *

La philosophie de saint Bonaventure est un Itinéraire de l'âme à Dieu et si le Docteur Séraphique peut effectuer cette ascension c'est qu'à chaque étage de la création l'inférieur symbolise le supérieur ; l'analogie est la loi universelle de la constitution des essences. Mais l'analogie constatée hors de nous ne suffit pas pour nous rendre la nature intelligible, l'univers demeurerait un texte incompréhensible si nous étions livrés à nos seules forces humaines. Si nous pouvons effectuer le passage synthétique de l'un au multiple, c'est que nous possédons en nous une vérité qui nous le rend analytique ; nous remontons de la copie au modèle parce que l'action de Dieu sur notre intelligence se traduit en notre conscience par l'idée de parfait. L'enfant de Platon retrouvait les vérités géométriques, car la lumière, pleine de toute vérité, l'éclairait [3]) ; nous retrouvons Dieu dans le monde parce que nous le possédons, et nous le possedons, parce que l'analogie est la loi de notre nature, comme de la nature extérieure.

BERNARD LANDRY.

1) II, d. 14, p. 1, a. 2, q. 1, ad 1 Lyon, 1668, 173.
2) II, d. 14, p 1, a. 3, q. 2. Lyon, 1668, 176.
3) *De humanae cognitionis ratione*, p. 77. Quaracchi, 1883 ; — II, d. 39, a. 1, q. 2. Lyon, 1668, 475.

VI

N'Y-A-T'IL DANS L'UNIVERS QUE DES MOUVEMENTS RELATIFS ?

I. — Le mouvement relatif et ses partisans

C'est à partir de Descartes surtout que la conception relativiste du mouvement revêtit cette forme outrée à laquelle vont encore les préférences de nombreux savants modernes. Pour Descartes, on le sait, « le mouvement est essentiellement relatif. Tout ce qui est positif et réel dans les corps qui se meuvent et qui nous les fait dire en mouvement se trouve aussi bien dans les autres corps contigus qui sont censés rester immobiles » [1]).

Pour lui, le mouvement d'un corps unique ou solitaire est donc impossible, même d'une impossibilité métaphysique.

L'influence du philosophe français fut considérable, non seulement sur les hommes de son temps, mais sur toute la lignée de savants qui s'étend jusqu'à la fin du siècle dernier. Aussi l'on peut affirmer que Balmès reste l'écho fidèle de toute cette tradition cartésienne, lorsqu'il écrit : « Changer de lieu est pour les corps un changement dans leur position respective. Donc un corps unique ne peut se mouvoir. Le

1) Descartes, *Principiorum Philosophiae* P. II, nº 30. Amstelodami, Elzevirius, 1664.

mouvement suppose une distance parcourue ; point de distance là où il n'existe qu'un seul corps. Le mouvement se dérobe à toute appréciation, si nous ne pouvons le rapporter à la position des corps entre eux. Nous sommes dans la cabine d'une barque qui descend un fleuve ; à chaque flot nous changeons de place, mais sans nous en apercevoir ; seuls les changements qui s'opèrent dans les objets extérieurs nous en avertissent ; et même le mouvement semble appartenir à ces objets plutôt qu'à notre barque. Ainsi le phénomène serait le même, absolument le même si les objets extérieurs étaient en mouvement, la barque demeurant immobile ».

« Donc, le mouvement, dans la supposition d'un corps unique, est une pure illusion » [1]).

Dans sa Phoronomie ou Cinématique, Kant défend aussi avec non moins de vigueur la conception cartésienne du mouvement [2]).

« Pour nous, écrit M. Duhamel, le repos absolu, comme le mouvement absolu est non pas une chose impossible à reconnaître, mais tout simplement un non-sens » [3]).

D'après MM. Appell et Chapuis, « l'idée du mouvement est essentiellement relative ; quand on dit qu'un corps est en repos ou en mouvement, cette proposition n'a aucun sens si l'on n'indique pas quels sont les autres corps par rapport auxquels on définit le repos ou le mouvement » [4]).

Telle est, pour ne citer que quelques auteurs actuels,

1) Balmès, *Philosophie fondamentale,* liv. III, c. 13, pp. 56 et 57. Liége, Lardinois, 1852.

2) Kant, *Premiers principes de la science de la nature,* c. I. Paris, Alcan, 1891. En Mécanique, bien qu'il déclare impossible le mouvement absolu, il admet que notre raison ne peut se représenter les mouvements vrais, causes des mouvements relatifs, que sous la forme de mouvements absolus, dans l'espace absolu, lequel néanmoins n'est pour lui qu'une simple idée.

3) Duhamel, *Des méthodes dans les sciences de raisonnement,* pp. xvii-xix. Paris, Gauthier-Villars, 1870.

4) Appell et Chapuis, *Leçons de mécanique élémentaire à l'usage des classes de première,* nos 32 et 33. Paris, Gauthier-Villars, 1903.

l'opinion de Mach [1]), Petzoldt [2]), H. Poincaré [3]), Moch [4]), Rougier [5]), Einstein et son école, etc...

D'ailleurs, tous les physiciens qui définissent le mouvement « une variation de distance entre les corps », « un changement de relation de distance », doivent logiquement nier la possibilité même du mouvement absolu au sens strict du mot, car toute relation comme toute distance déterminée supposent au moins deux termes.

Examinons les arguments invoqués en faveur de cette théorie relativiste du mouvement local.

A bon droit, dit-on, les sciences et l'expérience raisonnée se refusent à voir autre chose dans le mouvement qu'un changement de relation. Jetez vos regards autour de vous. Dans quel cas pouvez-vous affirmer d'un corps qu'il s'est déplacé dans l'espace, qu'il a été soumis au mouvement ? Lorsque vous constatez entre ce corps et ceux qui l'entourent de nouvelles relations de distance ; tels corps se sont rapprochés de lui, tels autres s'en sont éloignés ; donc un mouvement a dû se produire. Le changement de relation, voilà bien l'expression adéquate, l'essence même du mouvement local.

Cependant, ajoute-t-on, qu'on se garde de reléguer d'emblée le mouvement dans le domaine des êtres imaginaires. Le changement qui le constitue est réel, objectif, mais comme ce sont uniquement les relations spatiales qui en font les frais, il est absolument inutile d'imaginer, sous prétexte de le concrétiser, d'autres changements réels dans les corps mêmes qui sont les termes ou les points d'appui de ces relations.

Réaliser dans le monde de nouveaux rapports, faciliter

1) Mach, *La mécanique*, pp. 487-491. Paris, Hermann, 1904.

2) Petzoldt, *Das Gesetz der Endentigkeit* (Vierteljahrschrift für Wissenschaftliche Philosophie, B. XIX, pp. 192 et suiv.).

3) H. Poincaré, *Dernières pensées*. Paris, Flammarion, 1920.

4) Moch, *La relativité des phénomènes*, pp. 29 et 30. Paris, Flammarion, 1921.

5) Rougier, *La matière et l'énergie*, p. 26. Gauthier-Villars, 1921.

ainsi l'échange des activités corporelles, et même, pour le mécanisme, exprimer sous ses modalités multiples, les diverses qualités de la matière, telle est la destination primordiale du mouvement et son unique raison d'être. De là aussi son caractère essentiellement relatif.

Que penser de ce premier argument ?

Le mouvement local, dit-on, est un changement de relation. Qu'entend-on par *relation* ?

On la définit : un rapport d'une chose à une autre.

Une relation suppose donc deux termes, et, si elle est réelle, un fondement qui nous autorise à regarder ces termes comme semblables ou dissemblables, égaux ou inégaux, etc. De plus, tous en conviennent, point de relation dont le fondement réside en dehors de termes qui constituent les points d'appui de la relation.

Ces notions établies, appliquons-les à cette espèce de rapports que nous appelons relations spatiales ou de distance.

Voici deux corps distants l'un de l'autre de cinq mètres. Sous l'influence d'une impulsion mécanique, l'un d'eux quitte sa position et vient se placer à deux mètres de son congénère. Une nouvelle relation spatiale s'est établie entre ces deux corps. Jusqu'ici point de difficulté. Cependant, le nouveau rapport étant réel, il faut bien découvrir la cause du changement réel qu'il a subi.

Par hypothèse, aucune action ne s'est exercée sur celui des deux corps qui a conservé sa position primitive et l'ensemble des relations qu'il avait avec son entourage. Impossible de placer en lui un changement *réel* ou le fondement d'un nouveau rapport.

Mais l'autre corps, dira-t-on, n'est plus dans les mêmes conditions ; en abandonnant sa position spatiale, il a changé la distance et par suite, il a donné lieu à une relation nouvelle.

D'accord, lui seul est la cause originelle du changement de rapport. Seulement, pas de changement réel sans réalité

qui change. Or, l'acquisition d'une place nouvelle, nous disent les partisans du relativisme, laisse le corps inchangé. Où donc se trouve la réalité qui a été soumise au changement ?

Cette réalité, répliquera-t-on sans doute, n'est autre que la distance. Au lieu d'analyser successivement le terme supposé immobile et le terme déplacé, fixez votre attention sur les deux à la fois, et vous verrez, qu'en fait, la distance qui les séparait a subi une diminution réelle, incontestable. Considérée sous cet angle, la relation ne réclame plus de fondement absolu, inhérent à l'un des termes. Elle ne surgit, au contraire, et ne peut naître que d'une vue synthétique, c'est-à-dire de leur mutuelle comparaison. En d'autres termes, la vraie raison qui nous permet d'affirmer l'existence du mouvement d'un corps, est la différence réelle constatée entre ses relations actuelles et ses relations antérieures.

On ne peut nier que cette instance possède une certaine force suggestive. Et l'on comprend aisément que de nombreux physiciens, trop confiants dans les apparences, mais trop peu soucieux des exigences de la métaphysique, aient souscrit à cet essai d'explication comme à une preuve décisive de la relativité pure du mouvement local. Essayons de dissiper l'équivoque qui a fait la fortune de cette échappatoire.

Le concept de relation requiert la perception simultanée et la comparaison des deux termes. Mais la question qui nous occupe n'est pas de savoir quelle est l'origine psychologique de la relation, mais bien de déterminer les éléments ontologiques de sa constitution.

Or, dans l'exemple donné tantôt, où l'un des deux termes n'a subi aucune modification réelle, on se demande avec raison où s'est produit le changement réel de relation. A moins de se payer de mots, il faut bien faire appel au second terme, la seule réalité qui puisse en être le sujet ; car à supposer qu'une autre relation soit cause de ce chan-

gement, on inaugure un processus à l'infini dont la raison ne peut s'accommoder. Il nous reste donc à poser dans le corps déplacé le fondement absolu du rapport. Mais dans l'espoir de bannir des corps en mouvement jusqu'aux apparences d'une modification réelle, on se contente de ne considérer que l'existence même de la relation, c'est-à-dire la possibilité physique d'intercaler entre ses termes une étendue moindre ou plus grande que l'étendue antérieure.

Or, cette distance à laquelle on attache un si grand prix, qu'est-elle ?

Elle n'est rien, mais absolument rien indépendamment des points d'appui de la relation. Il serait aussi antiphilosophique qu'antiscientifique de se la représenter sous forme d'une entité mystérieuse suspendue entre les corps distants. Qu'une place soit complètement remplie ou vide de toute réalité matérielle, la distance qui sépare ses murs reste inchangée. En elle-même, la distance n'a donc aucune réalité propre.

Et cependant, à en croire les partisans de la relativité pure du mouvement, c'est cette distance nouvelle qui est l'effet global, adéquat du mouvement ou plutôt c'est le changement continu de cette distance qui est l'être intégral du mouvement local ! Est-ce intelligible ? Comment peut-on appeler réel, objectif un mouvement qui n'introduit aucun changement dans les réalités de ce monde ?

Soit, nous admettons volontiers, répondent certains relativistes, que la distance, comme telle, ne constitue pas une réalité corporelle accessible aux sens, mais de ce qu'elle ne rentre pas dans la catégorie des êtres sensibles, suit-il que l'intelligence doive lui refuser toute objectivité réelle et la confondre avec le néant !

En fait, dit-on, elle comporte essentiellement une possibilité physique d'y intercaler des corps, et de plus, cette possibilité même est en tous points déterminée en dehors et indépendamment de toute considération mentale. Entre deux corps placés dans l'espace, il y a une grandeur que

nos mesures présupposent, mais qu'elles ne peuvent ni augmenter ni diminuer. Or, pareils caractères ne sauraient appartenir au néant. Ils révèlent, au contraire, l'existence d'une réalité vraie, subtile, presque impalpable peut-être, suffisante cependant pour assurer au mouvement local qui en opère le changement, un être objectif.

Tel est le nouveau plaidoyer où se trouvent consignées les raisons les plus profondes, les plus métaphysiques qu'invoquent les relativistes en faveur de leur doctrine. Il importe donc de l'examiner avec soin.

Comme on vient de le dire, deux caractères signalent donc la distance spatiale : d'abord la possibilité physique de la combler avec des êtres corporels ; en second lieu, l'état concret et objectivement déterminé qu'elle possède comme grandeur quantitative.

Quant au premier de ces caractères, à savoir, la possibilité physique de combler une distance avec des corps, il se trouve au même titre dans l'espace imaginaire que dans l'espace que nous habitons. Avant la création des mondes l'espace n'était rien, mais notre imagination se plait à leur créer un immense réceptacle destiné à les recevoir et voit dans ce réceptacle fictif une possibilité physique de les y loger, puisqu'en fait ils y sont localisés. En elle-même la possibilité physique est absolument la même dans les deux cas, et si elle ne peut revendiquer aucune réalité objective dans l'espace imaginaire, si elle se réduit à une simple absence de corps doublée par nous d'une relation avec des corps réalisables, il est clair que, dans notre univers actuel, la distance comme telle ne jouit d'aucune réalité propre.

Sans doute, il y a le second caractère. Et de ce point de vue, la distance semble revêtir un aspect plus réel. A la possibilité physique de la combler avec des êtres matériels, s'ajoute la notion de limites réelles entre lesquelles ces êtres peuvent et doivent être situés.

Mais d'où vient à la distance cette détermination, ou plutôt en quoi consiste-t-elle ?

Confère-t-elle à l'espace qui sépare les deux corps distants l'un de l'autre une réalité qu'il n'avait pas ?

Assurément non. Même limité par ses deux termes réels, cet espace, considéré en lui-même, ne possède aucun être réel qui le différencie du vide absolu avec lequel d'ailleurs il peut coexister. Dans cet état de détermination apparente, il n'offre donc rien qui puisse, en dehors des corps limitatifs, devenir le sujet d'un changement réel ou du mouvement local.

La détermination nouvelle lui vient donc tout entière des limites réelles et ne réside qu'en elles. Or, quelle est, dans ces limites ou termes de la relation, la cause vraie qui fixe la grandeur quantitative de la distance ?

Sont-ce les corps-limites avec leur étendue ? Non, puisque séparés de vingt, de cent ou de mille mètres, ces corps et ces étendues restent identiques à eux-mêmes, tandis que les distances sont réellement changées.

Sont-ce les parties de l'espace occupées par ces corps-limites ?

Les relativistes eux-mêmes en conviennent, ces petits départements spatiaux n'ont aucune réalité propre.

Ni donc dans l'intervalle qui sépare les corps l'un de l'autre, ni dans les corps qui sont les points d'appui de la relation de distance, ni dans les parties d'espace occupées par ces corps n'apparaît cette entité mystérieuse que la théorie relativiste prétend attribuer à la distance et regarde comme l'unique sujet du mouvement local.

Fait étonnant ! Tandis que ce relativisme outré conduit logiquement ses partisans à reléguer le mouvement local dans le domaine des chimères, le mécanisme et le néo-mécanisme, qui en est le camouflage, ne voient dans les propriétés physiques de la matière que des modalités diverses du mouvement local.

Le succès de la théorie relativiste est certes extraordinaire. Depuis une dizaine d'années surtout, il faut presque

un certain courage pour ne pas se ranger parmi ses partisans. Quelle est l'origine, quelle est la cause de ce succès?

Il faut l'attribuer d'abord, croyons-nous, à la méthode couramment employée en mathématiques et à l'influence chaque jour croissante des mathématiques dans la construction même des sciences naturelles. Qu'on nous permette de citer à ce sujet une page spécialement remarquable de M. Bergson [1]) :

« Le mathématicien, dit-il, exprimant avec plus de précision une idée de sens commun, définit la position par la distance à des points de repère ou à des axes fixes, et le mouvement par la variation de la distance. Il ne connaît donc du mouvement que des changements de longueur ; et comme les valeurs absolues de la distance variable entre un point et un axe, par exemple, expriment tout aussi bien le déplacement de l'axe par rapport au point que celui du point par rapport à l'axe, il attribuera indifféremment au même point le repos ou la mobilité. Si donc le mouvement se réduit à un changement de distance, le même objet devient mobile ou immobile selon les points de repère auxquels on le rapporte, et il n'y a pas de mouvement absolu.

» Mais les choses changent déjà d'aspect quand on passe des mathématiques à la physique, et de l'étude abstraite du mouvement à la considération des changements concrets qui s'accomplissent dans l'univers.

» Si nous sommes libres d'attribuer le repos ou le mouvement à tout point matériel pris isolément, il n'en est pas moins vrai que l'aspect de l'univers change, que la configuration de tout système réel varie, et que nous n'avons plus le choix, ici, entre la mobilité et le repos : le mouvement, quelle qu'en soit la nature intime, devient une incontestable réalité. Admettons qu'on ne puisse dire quelles parties de l'ensemble se meuvent ; il n'y a pas moins du mouvement dans l'ensemble.

1) Bergson, *Matière et mémoire*, pp. 214-216. Paris, Alcan, 1896.

» Aussi ne faut-il pas s'étonner si les mêmes penseurs qui considèrent tout mouvement particulier comme relatif, traitent de la totalité des mouvements comme d'un absolu. La contradiction a été relevée chez Descartes, qui, après avoir donné à la thèse de la relativité sa forme la plus radicale en affirmant que tout mouvement est « réciproque » [1]), formule les lois du mouvement comme si le mouvement était un absolu [2]). Leibniz et d'autres après lui ont signalé cette contradiction [3]) ; elle tient simplement à ce que Descartes traite du mouvement en physicien après l'avoir défini en géomètre. Tout mouvement est relatif pour le géomètre : cela signifie seulement à notre sens, *qu'il n'y a pas de symbole mathématique capable d'exprimer que ce soit le mobile qui se meut plutôt que les axes ou les points auxquels on les rapporte.* Et c'est bien naturel, puisque ces symboles, toujours destinés à des mesures, ne peuvent exprimer que des distances.

» Mais qu'il y ait un mouvement réel, personne ne peut le contester sérieusement, sinon rien ne changerait dans l'univers, et surtout on ne voit pas ce que signifierait la conscience que nous avons de nos propres mouvements. Dans sa controverse avec Descartes, Morus faisait plaisamment allusion à ce dernier point : « Quand je suis assis tranquille, et qu'un autre s'éloignant de mille pas, est rouge de fatigue, c'est bien lui qui se meut, et c'est moi qui me repose » [4]).

Une seconde cause de ce relativisme outré est la confusion de deux aspects du mouvement, essentiellement distincts l'un de l'autre, l'un psychologique, l'autre cosmologique. Bien qu'il soit incontestable que le mouvement des corps existe en dehors de nous, il est non moins certain

1) Descartes, *Principes*. IIe partie, nº 29.
2) Descartes, *Principes*. IIe partie, § 37 et suiv.
3) Leibniz, *Specimen dynamicum* (Mathem. Schriften. Gerhardt, 2e Sect. IIe vol., p. 246).
4) Morus, *Scripta philosophica*, t. II, p. 246, 1679.

que nous ne pouvons le percevoir s'il ne comporte pas un changement de relations. De là le danger de confondre la réalité même du mouvement avec cet aspect purement relatif qu'il semble offrir à notre perception sensible.

II. — Le Mouvement absolu

L'insuffisance manifeste de la théorie relativiste légitime et même nécessite une conception plus réaliste du mouvement local. On a donné à cette conception le nom de théorie absolutiste. Il importe d'abord de bien fixer le sens du mouvement absolu dont elle défend la possibilité et même l'existence.

Ces termes se prennent dans une double acception. Au sens le plus strict du mot, on appelle absolu le mouvement d'un corps isolé, par la pensée ou en réalité, de tout autre corps. Tel serait le mouvement d'un être matériel, seul de son espèce dans l'espace imaginaire.

Au sens plus large, et c'est d'ordinaire en ce sens que l'entendent les physiciens, on dit encore absolu le mouvement d'un corps relativement à un point de repère immobile ou censé immobile. « Le caractère, l'essence propre du mouvement absolu, dit Neumann, consiste — personne n'oserait le contester — en ceci : tous les changements de position doivent être rapportés à un seul et même objet ; cet objet est un objet doué d'étendue et invariable » [1]. Pour cet auteur, ce corps immobile qu'il appelle Alpha n'a même qu'une existence idéale ; c'est un concept géométrique.

En réalité, ces deux conceptions du mouvement absolu ne diffèrent pas essentiellement l'une de l'autre, car, si l'un des termes reste immobile, le changement réel que comporte nécessairement le mouvement, doit résider tout entier dans

1) Carl Neumann, *Ueber die Principien der Galilei-Newton'schen Theorie.* Leipzig, 1870.

l'autre terme qui est dit se mouvoir. Le point de repère n'intervient plus dans la constitution du mouvement, mais il peut être utile, nécessaire même pour en constater l'existence ou en fournir la mesure.

Le sens des mots fixé, passons à la preuve directe de la théorie absolutiste.

Supposez que, dans le monde actuel, l'auteur de la nature imprime à une masse matérielle une impulsion mécanique. Aussitôt les multiples relations qui rattachent ce corps à ses congénères, subissent des modifications plus ou moins considérables.

Où se trouve la cause originelle de ces changements?

Dans l'impulsion communiquée par Dieu à un corps déterminé.

Même dans l'hypothèse du mouvement relatif, l'existence de cette cause n'est pas mise en doute. Au surplus, le fait n'est-il pas indéniable? Puisqu'un changement réel s'est produit dans la configuration des corps, il faut bien qu'une cause ait exercé son activité. Mais sur quel corps cette cause a-t-elle agi? Sur un seul. En lui donc et en lui seul réside le principe immédiat du changement.

Ce fait admis, supposez maintenant que le créateur anéantisse en un instant l'univers entier sans modifier toutefois d'aucune façon l'unique corps qui a été soumis à son influence motrice. Direz-vous que ce mobile solitaire va cesser de se mouvoir dans l'immensité de l'espace vide? Quelle raison auriez-vous de le prétendre? Par hypothèse, la vraie cause du déplacement, ou l'impulsion communiquée, est demeurée inchangée au sein du cataclysme universel; elle reste dans le corps qui en fut le dépositaire.

D'autre part, aucun obstacle ne peut contrarier les évolutions de ce mobile, puisqu'il n'existe plus rien en dehors de lui. Pourquoi cesserait-il le mouvement dont il était animé?

Le mouvement local, direz-vous, ne peut se perpétuer parce qu'un élément essentiel à sa constitution fait défaut,

à savoir la présence d'un autre corps ou d'un point de repère, présence sans laquelle les relations objectives ne sont plus même concevables.

Mais quelle était donc l'influence de ces points de repère sur le mobile au point de vue du mouvement?

Aucune. Avant l'anéantissement de l'univers, les corps qui formaient le voisinage du mobile sont restés complètement étrangers à l'impulsion mécanique qu'il a reçue. Bien plus, même alors, l'impulsion mécanique du mobile était absolument indépendante pour produire ses effets, de la présence des autres corps, puisque cette impulsion résidait en lui seul et qu'il n'exerçait aucune influence réelle sur les corps distants de lui. Qu'il existe ou non un voisinage réel, le mobile doit donc persévérer dans l'état de mouvement où il se trouvait avant la disparition de l'univers, sinon on aboutirait à cette conséquence évidemment fausse qu'une cause peut agir sans rien produire.

On le voit, ici se retrouve la confusion signalée plus haut entre la *constatation* et *l'existence* du mouvement. Le mouvement d'un corps solitaire est possible parce qu'il consiste dans le changement d'une réalité inhérente et propre au mobile.

La constatation de ce mouvement, au contraire, n'est pas en notre pouvoir, car sans point de repère nous ne pouvons en saisir ni le point de départ ni le point d'arrivée.

Ce n'est pas que l'être même de pareil mouvement soit en soi inaccessible à l'intelligence. Si l'homme manque de la pénétration suffisante pour atteindre cette réalité éphémère du mouvement, le créateur ou des intelligences moins rivées à la matière que la nôtre peuvent sans doute percevoir directement les déterminations spatiales du mobile et, du même coup, la réalité ontologique du mouvement, son terme initial et son terme final, comme aussi chacune des positions successivement occupées.

L'oubli de ce double aspect du mouvement et la confusion qui en résulte prennent parfois des formes fort sédui-

santes. Nous en avons un exemple typique dans l'argument suivant proposé par un physicien français.

« S'il n'existait, écrit M. Moch, qu'un objet dans l'univers, comment concevoir qu'il soit en mouvement? Se mouvoir, c'est changer de lieu. Or, un lieu, c'est une partie déterminée de l'espace, et comment déterminer des lieux dans un néant qui serait partout identique à lui-même? Dans l'espace absolu, vide de toutes choses, il ne pourrait y avoir de lieux distincts, donc pas de changements de lieux, pas de mouvement, pas de vitesse. Tout cela est tellement évident, qu'on se décide avec peine à gâcher du papier pour l'écrire » [1]).

L'auteur, on le voit, est animé d'une conviction profonde. Cependant son argumentation est-elle si péremptoire et la conclusion si évidente? Il ne semble pas. A notre avis, la définition du mouvement local qui est la majeure du raisonnement, pose en principe ce qu'il faut démontrer. « Se mouvoir, dit M. Moch, c'est changer de lieu ». De quel lieu s'agit-il? D'une portion d'espace déterminée, dit-on. Soit, mais en quoi consiste cette détermination? Sans doute, en relations de distance concrètes entre ce lieu et certains autres corps situés dans son voisinage. Dans ce cas, si la conception même d'un lieu implique une ou plusieurs relations de distance, il devient évident que tout mouvement local est essentiellement relatif ou constitue un changement de relation. Seulement, à le définir de la sorte, il est non moins évident qu'on pourrait se dispenser de tout essai d'argumentation.

Cette définition, peut-être irréprochable dans le langage courant et scientifique où il ne s'agit que de la constatation et de la mesure du mouvement local, cette définition, disons-nous, ne nous représente point le caractère intime, la constitution même du mouvement.

On distingue, en effet, deux sortes de lieux : le lieu

1) G. Moch, *La relativité des phénomènes*, pp. 29 et 30. Paris, Flammarion, 1921.

externe dont il vient d'être question ; c'est le département spatial occupé par un être matériel mais déterminé par ses relations avec l'ensemble des corps qui l'entourent.

Il y a ensuite le lieu *interne* indépendant de toute relation, de tout point de repère, complètement déterminé par le mobile lui-même. Il comprend la partie d'espace réellement occupée par le volume du corps. Chaque être corporel prend possession de son lieu interne par une détermination spéciale adaptée à ce rôle, par un accident localisateur fixatif du lieu. Le mouvement local, envisagé dans sa réalité concrète, est le changement continu de cette détermination interne du mobile, et par suite, des places successives qui correspondent aux variations de cet accident interne fixatif de l'espace.

En d'autres termes, bien que le mouvement local soit toujours un changement de lieu, il est toujours aussi et avant tout, un changement de lieu *interne* ; de ce point de vue, il est absolu et peut appartenir à un être solitaire dans l'espace imaginaire. Le même mouvement local est ensuite et secondairement un changement de lieu *externe*, s'il existe en dehors du mobile des points de repère avec lesquels nous le mettons en relation.

Assurément, redisons-le, les parties spatiales successivement occupées et délaissées par un corps solitaire en mouvement ne sont pas déterminées par rapport à nous, puisque toutes nos déterminations sont relatives et se font à l'aide de comparaisons ou de rapports. Mais il reste vrai que ces mêmes parties spatiales déterminables par nous, ont été réellement occupées et délaissées par le mobile, tandis que lui-même subissait un changement interne et continu dans la détermination accidentelle localisatrice qui l'adaptait à ces positions éphémères [1]). Nos mesures, nos constatations

1) C'est au fond la pensée qu'exprime M. Bergson en son langage imagé. « Soit par exemple, dit-il, le mouvement d'un objet dans l'espace. Je le perçois différemment, selon le point de vue, mobile ou immobile, d'où je le regarde. Je l'exprime différemment, selon le système d'axes ou de points de repère auquel

du mouvement présupposent ces deux séries parallèles de changements, mais elles ne les créent pas.

III. — Partisans du mouvement absolu

Si la théorie relativiste peut se réclamer d'illustres patronages, la théorie absolutiste compte, elle aussi, un glorieux passé et ne manque même pas de sympathies actuelles dans le monde savant.

Presque à la même époque où Descartes défendait la première théorie, Newton se faisait, avec une conviction non moins profonde, le protagoniste de la seconde. Dans ses *Principes*, le grand physicien se plaît à mettre en lumière les caractères qui différencient le mouvement absolu et le mouvement relatif. De cette fine analyse qui nous fait voir, dans les propriétés, les causes et les effets de ces deux sortes de mouvements, la distinction profonde qu'il faut placer entre eux, qu'il nous suffise de citer le passage relatif à la différence causale.

« Les causes qui distinguent le mouvement vrai du mouvement relatif, écrit Newton, sont les forces appliquées au corps pour la production du mouvement.

» Le vrai mouvement n'est engendré ou changé que par des forces s'exerçant sur un corps déterminé. Le mouvement relatif, au contraire, peut être engendré ou changé

je le rapporte, c'est-à-dire selon les symboles par lesquels je le traduis. Et je l'appelle *relatif* pour cette double raison : dans un cas comme dans l'autre, je me place en dehors de l'objet lui-même. Quand je parle d'un mouvement absolu, c'est que j'attribue au mobile un intérieur et comme des états d'âme, c'est aussi que je sympathise avec ces états et que je m'insère en eux par un effort d'imagination. Alors, selon que l'objet sera mobile ou immobile, selon qu'il adoptera un mouvement ou un autre mouvement, je n'éprouverai pas la même chose. Et ce que j'éprouverai ne dépendra ni du point de vue que je pourrais adopter sur l'objet, puisque je serai dans l'objet lui-même, ni des symboles par lesquels je pourrais le traduire, puisque j'aurai renoncé à toute traduction pour posséder l'original. Bref, le mouvement ne sera plus saisi du dehors, et en quelque sorte chez moi, mais du dedans, en lui. Je tiendrai un absolu ». Bergson, *Revue de métaphysique et de morale*, janvier 1913.

sans que le corps qui en est doué reçoive aucune influence quelconque. Il prend naissance dès qu'on déplace certaines masses matérielles avec lesquelles ce corps se trouve en relation » [1]).

Se peut-il une déclaration plus explicite et à la fois mieux justifiée en faveur de la possibilité du mouvement absolu ?

Euler, illustre physicien, contemporain de Newton, tient un langage non moins catégorique. A la question de savoir si le repos et le mouvement sont attribuables à un corps qui n'aurait aucun rapport avec d'autres êtres corporels, Euler répond sans réserve : « Omne corpus, etiam sine respectu ad alia corpora, vel quiescit, vel movetur, hoc est absolute quiescit vel absolute movetur » [2]).

« Bien que nous ne connaissions, ajoute-t-il, le repos et le mouvement d'un corps que par rapport à d'autres corps, nous ne devons pas en conclure que ces choses ne soient en elles-mêmes qu'une pure fiction établie par l'esprit, et qu'il n'y ait rien d'adhérent aux corps eux-mêmes qui corresponde aux idées de repos et de mouvement. Nous sommes incapables de reconnaître la quantité autrement que par comparaison ; néanmoins, lorsque les choses avec lesquelles nous établissons la comparaison sont supprimées, il reste encore dans le corps le fondement de la quantité, car s'il s'étendait ou se contractait, son extension et sa contraction devraient être prises comme des changements vrais. D'où je conclus que le repos et le mouvement ne sont plus seulement des choses idéales, nées d'une comparaison, en sorte qu'il n'y ait rien d'adhérent au corps qui lui correspondît, mais que l'on peut avec raison se demander si un corps solitaire est en repos ou en mouvement » [3]).

La théorie du mouvement absolu, si vaillamment défen-

1) Newton, *Principia*, p. II. Amstelodami, 1714.

2) Euler, *Theoria motus Corporum solidorum*, 2 vol., c. 2, p. 30. Paris, Courcier, 1812.

3) Euler, *Op. cit.*, p. 31.

due par ces deux célèbres physiciens, n'était pas, comme on serait tenté de le croire, une de ces conceptions qui jaillissent spontanément dans l'esprit d'un penseur sans que le passé en ait en rien préparé l'éclosion. Elle exprimait, au contraire, une doctrine très accréditée au moyen âge, et les raisons invoquées alors par ses partisans, le sont encore de nos jours par les héritiers de cette doctrine.

Les auteurs qui admettent la possibilité et l'existence du mouvement absolu, peuvent se répartir en trois classes.

Les uns font consister le mouvement local en un accident successif, en une forme mobile qui s'écoule au sein même du sujet et qui est indépendante de tout point de repère. Il est clair qu'un corps solitaire, unique est susceptible de pareil mouvement.

Parmi les nombreux adeptes de cette théorie, nul peut-être ne l'a exposée avec plus de clarté qu'Albert de Saxe :

« On peut supposer, dit-il, que Dieu imprime au monde entier un mouvement rectiligne Dès lors, le monde se mouvrait, et ce ne pourrait être que de mouvement local. D'ailleurs, de quelque mouvement qu'il se meuve, il faudrait qu'il se comportât diversement d'un instant à l'autre. Or, il ne pourrait se comporter d'une manière changeante par rapport à quelque objet extrinsèque : cela va de soi, puisqu'un tel objet n'existe pas. Il se comporterait donc d'une manière variable d'instant en instant par rapport à quelque chose d'intrinsèque, de façon à posséder à chaque instant quelque chose qu'il ne possédait pas auparavant. Cette conséquence ne se pourrait penser si nous ne supposions quelque flux inhérent au mobile qui représente ce qu'il acquiert de nouveau, ce par quoi il se comporte à chaque instant autrement qu'il ne se comportait à l'instant précédent » [1]).

1) Albert de Saxe, *Quaestiones in libros de physica auscultatione*. In lib. III, q. VII. — Cfr. Duhem, *Le mouvement absolu et le mouvement relatif*. Montligeon (Orne), 1909.

En d'autres termes, ce mouvement ne se comprend pas sans l'existence d'une certaine réalité successive, adhérente au mobile, distincte de ce mobile qui est une réalité permanente, et distincte du lieu qui dans ce cas n'existe pas.

La doctrine émise au sujet du mouvement rectiligne de l'univers, Albert de Saxe l'applique à tout mouvement local et s'efforce de montrer que partout se retrouve la même forme mobile, le *fluxus formae*.

A la suite de Jean Buridan, partisan décidé, lui aussi, de la conception réaliste et absolutiste du mouvement local, Albert soulève et réfute avec une finesse remarquable l'objection d'Occam, objection que reprennent souvent encore les relativistes modernes.

A en croire Guillaume d'Occam, le mouvement n'est rien ; un corps qui se meut est essentiellement un corps qui, d'un instant à l'autre, se comporterait différemment par rapport à un corps immobile, s'il existait un tel objet.

De l'avis de tout le monde, répond Albert, se mouvoir c'est se comporter diversement d'un instant à l'autre.

Se mouvoir d'une *manière actuelle*, c'est se comporter d'une manière variable et *actuelle*. Donc une variation purement *conditionnelle*, simplement possible dans une hypothèse qui n'est pas réalisée, ne saurait suffire pour rendre compte d'un mouvement en *acte*. Or, comme le disait Buridan : « Cette échappatoire ne vaut rien ; elle n'empêche pas que la sphère ultime (si Dieu la mettait en mouvement) se mouvrait *en fait*, alors même qu'*en fait* il n'existerait aucun corps immobile ; dans ce cas donc cette sphère ne pourrait, *en fait*, se comporter diversement d'un instant à l'autre par rapport à quelque corps immobile ou à quelque objet extrinsèque » [1]).

La théorie réaliste du mouvement local, exposée et

1) Jean Buridan, *Quaestiones in libros de physica auscultatione*. In lib. III, quaest. VI et VII. « Utrum motus localis est res distincta a loco et ab eo quod localiter movetur » ?

soutenue avec tant de vigueur par ces deux auteurs du XIVe siècle, avait été nettement formulée au siècle précédent par Duns Scot [1]) qui lui-même en avait reçu l'idée maîtresse de deux philosophes du XIIe siècle : Guillaume de Conches [2]) et Gilbert de la Porrée [3]).

En réalité, l'origine de cette doctrine remonte beaucoup plus haut dans l'histoire des systèmes philosophiques. Dès le VIe siècle, on la trouve déjà énoncée en des termes d'une précision étonnante dans les œuvres de deux philosophes de valeur, Simplicius [4]) et Damascius.

Chose digne de remarque, jamais chez ces auteurs du moyen âge, on ne rencontre cette équivoque funeste dont bénéficie si souvent de nos jours la théorie relativiste du mouvement. Pour eux la question de l'*existence*, et celle de la *perception* du mouvement sont deux questions essentiellement distinctes qui appellent des solutions opposées. Ils accordent au mouvement une réalité intrinsèque, indépendante de toute point de repère, mais ils reconnaissent que la perception du mouvement requiert de toute nécessité un terme de comparaison réel ou imaginaire.

Après Albert de Saxe qui lui avait communiqué un renouveau de vitalité, la théorie absolutiste du mouvement local continua sans interruption d'avoir jusqu'à nos jours des admirateurs et des défenseurs convaincus.

A citer notamment, au XVe siècle, Marsille d'Inghen [5]) et Gaetan de Thiene [6]) ; au XVIe, Paul de Venise [7]), Suarez [8]),

1) Duns Scot, *Quaestiones quodlibetales*, t. XII, quaest. XI.

2) Guillaume de Conches, *Philosophicarum et astronomicarum institutionum libri tres*. Basileae, Petrus, 1531.

3) Gilbert de la Porrée (Porretanus), *Liber sex principiorum*, c. VII.

4) Simplicius, *Commentaria in octo libros Aristotelis de Physico Auditu*. Lib. IV, c. V. Venetiis, 1566.

5) Marsille d'Inghen, *Quaestiones supra libros Physicorum*, in lib. IV, quaest. III et VII.

6) Gaetan de Thiene, *Supra octo libros Physicorum*. Lib. IV, quaest. I.

7) Paul de Venise, *Expositio super octo libros Physicorum*. Lib. III, tract. I, cap. III. Venetiis, 1499. — *Item, Summa totius philosophiae*. Pars VI et ultima. *Metaphysica*, c. 27. De quidditate motus.

8) Suarez, *Metaphysica*. Disputatio 51, sect. I, nos 13-22.

Vasquez [1]) et De Lugo [2]).

Pendant ces derniers siècles, l'école suarézienne resta fidèle, en général, à la doctrine du maître ; les divergences de vue qui se manifestent de-ci, de-là parmi les tenants de la doctrine, portent d'ordinaire, non sur la réalité du mouvement absolu mais sur la nature de l'accident qui le constitue. Qu'il nous suffise de signaler parmi ces nombreux auteurs : Sylvestre Maurus [3]), De San [4]), Pesch [5]), Lahousse [6]), De Backer [7]), Willems [8]).

M. Bergson [9]) se rallie aussi à cette opinion.

La doctrine du mouvement absolu compte une seconde classe de partisans qui, sans diminuer en rien la réalité ontologique qu'attribuent au mouvement les adeptes de la première classe, croient cependant nécessaire d'affecter cette réalité d'une relation avec un terme de comparaison immobile, soit concret, soit même simplement possible ou imaginaire.

Selon Pierre Tataret [10]), par exemple, « le mouvement est une entité successive qui existe subjectivement dans le mobile et qui est réellement distincte du mobile et de la

1) Vasquez, Pars I, disp. 195.

2) De Lugo, *De Eucharistia*. Dist. 5, n°s 4, 103, 140, 147.

3) Sylvestre Maurus, *Questiones philosophicae*, t. II, pp 278-287, 300-306. Parisiis, Bloud et Barral, 1876.

4) De San, *Institutiones metaphysicae specialis*. Cosmologia, pp. 142, 345-346. Lovanii, Fonteyn, 1881.

5) Pesch, *Institutiones philosophiae naturalis*, vol. II, pp. 81-85. Friburgi Brisgoviae, 1897.

6) Lahousse, *Praelectiones metaphysicae specialis* Cosmologia, pp. 239-240. Friburgi, Brisgoviae, 1896.

7) De Backer, *Institutiones metaphysicae specialis*, vol. I, t. I. Cosmologia, pp. 126-127 et 206. Paris, Rui de Rennes, 1899.

8) Willems, *Institutiones philosophicae*, vol II. Cosmologia, pp. 39-41. Treviris, Officina ad S. Paulinum, 1906.

9) Bergson, *Matière et mémoire*, pp. 213-218, 225-233. Paris, Alcan, 1896. — *Item*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1er janvier, 1913.

10) Pierre Tataret, *Commentaria in libros Philosophiae naturalis et Metaphysicae Aristotelis Physicorum*. Lib. III, tract. I. De Motu. — *Item* in lib. IV, quaest. IV.

forme suivant laquelle se fait le mouvement ». Cependant, ajoute-t-il, nous ne disons pas qu'un corps se meut, à proprement parler, de mouvement local, à moins qu'il ne s'approche ou ne s'éloigne d'un objet immobile que nous imaginons ou que nous supposons ».

D'après Walter Burley [1]), le mouvement ne consiste pas, comme l'avait cru Aristote, en un changement de lieu, mais en une succession de positions ou d'*ubi* que nous devons rapporter à un terme immobile concret ou idéal.

D'autres philosophes, tels Remer [2]) et Schneid [3]), regardent le mouvement comme la variation continue d'une modalité intrinsèque au mobile, d'un accident localisateur réel (ubi intrinsecum) ; mais comme cette détermination résulte, à leur avis, du milieu ambiant ou de l'enceinte matérielle qui entoure le mobile, le mouvement, malgré sa réalité propre, comprend nécessairement une relation avec un repère concret.

Telle est aussi, à peu près, l'opinion de Jean de Saint-Thomas [4]).

Quand on examine attentivement les raisons invoquées par ces derniers auteurs à l'appui de leur théorie, on constate aisément qu'elles se résument en une seule et celle-là fondamentale, à savoir : la nécessité de concilier la réalité du mouvement local avec la conception aristotélicienne qui assigne comme but principal au mouvement local l'occupation d'un lieu. Comme ce lieu externe ou cet entourage est extérieur au mobile et ne peut comme tel entrer dans la constitution du mouvement, il fallait pour

1) Walter Burley, *Super octo libros physicorum*. Lib. IV, tract. I, c. VI.

2) Remer, *Summa praelectionum philosophiae scolasticae*, vol. II, pp. 101-102. Prati, Giachetti, 1900. — Cfr. etiam Gredt, *Philosophia naturalis*, vol. I, pp 270-272. Friburgi Brisgoviae, Herder, 1909. Pour cet auteur, le mouvement a une réalité distincte du mobile et du lieu, mais il n'est que probable qu'un corps puisse se mouvoir dans le vide.

3) Schneid, *Die philosophische Lehre von Zeit und Raum*, pp. 95-96. Mainz, Kircheim, 1886.

4) Joannes a S. Thomas, *Philosophia naturalis*, p. 320. Parisiis, Vivès, 1883.

en sauvegarder néanmoins la réalité, attribuer en même temps au mobile un accident localisateur, une détermination interne qui fût, ou le résultat de l'entourage, ou le fondement de la relation que le mobile contractait avec lui du chef de son mouvement. On le voit, d'après cette hypothèse, le mouvement dans le vide devenait impossible, et tout mouvement absolu présentait à la fois un caractère relatif.

Il y a là, croyons-nous, un excès de confiance en la sagesse du Stagirite. De ce que, dans notre monde physique où il n'y a pas de vide permanent, tout corps en mouvement quitte, *en fait*, un lieu pour en occuper un autre, il ne s'ensuit nullement que ces circonstances soient *essentielles* au mouvement ou que celui-ci cesserait de se produire dans un mobile complètement isolé.

Enfin, il est une troisième classe d'auteurs favorables à l'hypothèse du mouvement absolu; ce sont, pour la plupart, des physiciens qui ont adopté plus ou moins les idées de Newton.

Pour eux, le mouvement absolu est le mouvement d'un corps mis en relation avec un repère immobile concret ou fictif. Ce repère est pour les uns l'espace absolu, pour d'autres un corps fixe, pour d'autres, enfin, des axes absolus ou un trièdre de référence.

A l'encontre des penseurs de la première et de la seconde catégorie, ces physiciens ne se prononcent, d'ordinaire, ni sur la nature, ni sur le degré de réalité que comporte le mouvement du mobile. Du point de vue logique cependant, on ne voit pas comment ces auteurs pourraient admettre la réalité du mouvement sans le faire consister en un accident réel, successif, adhérent au mobile et indépendant du point de repère : l'un des deux corps étant immobile et soustrait, par hypothèse, à toute modification, il faut bien que le mouvement, s'il n'est pas une pure fiction, produise en l'autre un changement réel. Font partie de ce groupe :

Poinsot [1]), Carl Neumann [2]), Painlevé [3]), Flammarion [4]), Anspach [5]), Müller [6]), Andrade [7]), Lodge [8]), Basset [9]).

Les considérations auxquelles nous avons fait appel pour justifier la théorie du mouvement absolu, sont surtout empruntées à la métaphysique. Il ne sera peut-être pas sans intérêt de savoir ce que la physique actuelle peut nous en dire.

Au terme de son ouvrage sur le mouvement absolu et le mouvement relatif, Duhem formule, à ce sujet, des conclusions qui veulent être signalées, à raison de leur importance et du crédit que leur confère la compétence spéciale de leur auteur :

« L'expérience et la théorie nous pressent donc, dit-il, d'affirmer l'existence de mouvements absolus : elles nous fournissent un moyen sensé de dire si deux mouvements absolus sont ou non différents, mais leur pouvoir s'arrête là ; le mouvement absolu est quelque chose d'également insaisissable à l'expérience et à la figuration géométrique ; le physicien ne peut aucunement spéculer sur la nature de ce mouvement ; il doit, à ce sujet, s'en remettre au métaphysicien ; celui-ci seul pourra essayer de scruter l'essence de cette *forma fluens* qui déconcerte aussi bien l'observateur que le géomètre, et dépasse leurs moyens de connaître.

1) Poinsot, *Théorie nouvelle de la rotation des corps*, p. 51. Paris, 1852

2) Neumann, *Ueber die Principien der Galilei Newton'schen Theorie*. Leipzig, 1870.

3) Painlevé, *Les axiomes de la Mécanique et le principe de causalité (Bulletin de la Société française de philosophie*, 1905, pp. 27 et suiv.).

4) Flammarion, *Le mouvement de la terre et la théorie du mouvement absolu (Bulletin de la Société astronomique de France*, août 1903).

5) Anspach, *La terre tourne-t-elle? (Revue de l'Université de Bruxelles*, novembre et décembre 1903).

6) Müller, *Das Problem des absoluten Raumes*. Braunschweig, Viewey, 1911. — *Zur Analysis des Raumes (Philosophisches Jahrbuch*, 1903, S. 50).

7) Andrade, *Les idées directrices de la Mécanique (Revue philosophique*, 1898, p. 400).

8) Lodge *(Nature*, vol. 77, 1894).

9) Basset *(Nature*, vol. 77, 1894).

Plus loin, il ajoute : « Deux conclusions semblent particulièrement dignes d'attention. La première est celle-ci : Le trièdre de référence auquel la théorie physique rapporte tous les mouvements dont elle traite, trièdre qui est identique à l'espace absolu de Kant ou du corps Alpha de M. Carl Neumann, est un pur concept, une pure ligne géométrique ; ni exactement, ni approximativement, il n'est requis que ce trièdre trouve sa représentation dans la nature concrète.

» La seconde conclusion essentielle est celle-ci : La théorie physique nous conduit jusqu'au seuil d'une affirmation métaphysique qu'il nous est presque impossible de ne pas formuler : Les mouvements relatifs, seuls constatables expérimentalement en la nature concrète, seuls accessibles aux représentations de la cinématique, ne sont pas choses premières et irréductibles ; ils sont les résultats, les conséquences de mouvements absolus, transcendants à toute observation et à toute représentation géométrique » [1]).

Cette mise au point du rôle du physicien et du métaphysicien en cette question ardue du mouvement absolu, ainsi que les conclusions qui en découlent, s'accordent si bien avec nos vues qu'il nous est permis d'y souscrire sans réserve. Mais pareil jugement, porté par un des plus illustres physiciens de notre époque, et qui est à la fois doublé d'un philosophe a aussi une autre importance. En nous montrant cet accord entrevu et même presque exigé entre les indications de la physique sur la réalité du mouvement absolu et les affirmations de la métaphysique, Duhem nous fait voir en même temps combien les spéculations philosophiques, en apparence les plus subtiles et les plus transcendantes, constituent cependant le couronnement naturel des sciences de la matière.

D. Nys.

1) Duhem, *Le mouvement absolu et le mouvement relatif*, p. 279. Montligeon (Orne), Imprimerie de Montligeon, 1909.

VII

UN TRAITÉ

DE

PEDAGOGIE MEDIEVALE

LE « DE MODO ADDISCENDI »

DE

GUIBERT DE TOURNAI, O. F. M.

NOTES ET EXTRAITS

I

Les Manuscrits

Le traité *De modo addiscendi* fut composé par Guibert de Tournai, de l'ordre des frères mineurs, et dédié à Jean, prévôt de Saint-Donatien à Bruges, fils du comte de Flandre Gui de Dampierre [1]). La bibliothèque de l'abbaye des Dunes, à Bruges, a possédé autrefois le manuscrit de cet ouvrage inédit [2]). Quand la ville de Bruges reçut du

1) Jean devînt aussi prévôt de Saint-Pierre à Lille. Il fut élu évêque de Metz en 1280. Transféré à Liége en 1282, il mourut le 14 octobre 1290. Voir : E. Hautcœur, *Histoire de l'église collégiale et du chapitre de Saint-Pierre de Lille.* Lille, Quarré, 1896, I, 465 466.

Guibert de Tournai écrivit pour Marie de Dampierre, religieuse à Flines, son traité *De pace animique tranquillitate*, imprimé dans la *Magna Bibliotheca veterum Patrum*, t. XV, 703.

Gilles de Rome dédia son commentaire sur les *Elenchi* à Philippe, un autre fils de Gui de Dampierre. *Hist. litt. de la France*, XXX, 453. La Bibliothèque de Bruges possède deux copies de cet ouvrage, mss. 493 et 511.

2) Sanderus, *Bibl. Belg.* Insulis, 1641, I, 162.

Gouvernement la bibliothèque de l'*Ecole Centrale du Département de la Lys*, — qui elle-même avait pris possession de la bibliothèque des Dunes, — le manuscrit en question se trouvait inscrit dans le catalogue de l'*Ecole centrale*, dressé en 1808, sous la cote 441, avec la mention suivante : « Tractatus fratris Guiberti de Tornaco, inscriptus Erudi- » mentum doctrinae. Item tractatus de modo addiscendi » [ad] Joannem, praepositum Brugensem, filium Comitis » Flandriae, authoris ejusdem, in 4° » [1]).

Le catalogue de Haenel, imprimé en 1830, donne à la Bibliothèque de Bruges le même ms., coté 441, d'après le catalogue précédent, mais avec le titre raccourci :

Fr. Gilberti de Tornaco tr. inscriptus erudimentum doctrinae ; 4 [2]).

Quels furent, après 1808, les *fata* de ce codex aujourd'hui inexistant à la Bibliothèque de Bruges ?

Nous l'ignorons. Le catalogue de Laude, en 1859, n'en fait plus mention [3]).

Heureusement l'ouvrage n'est pas perdu pour l'histoire littéraire, car la Bibliothèque Nationale à Paris le possède sous le n° 15451 des manuscrits latins [4]).

A lire le titre tel que le présente le catalogue de l'*Ecole Centrale* et reproduit plus haut, avec la mention du format in-4°, sous une cote unique avec l'*Erudimentum doctrinae* du même auteur, on pourrait déjà soupçonner, à première vue, certaine relation entre le *De Modo* et l'ouvrage qui le précède dans le même volume. En fait, l'examen du manuscrit de Paris, que la Direction de la Bibliothèque Nationale a eu l'amabilité de nous communiquer à Bruges,

1) Registre ms. déposé au cabinet du conservateur de la Bibliothèque de Bruges, p. 241.

2) *Catalogi librorum manuscriptorum*. Lipsiae, 1830, c. 761, n° 441.

3) *Catalogue méthodique, descriptif et analytique des manuscrits de la Bibliothèque Publique de Bruges*. Bruges, Tanghe, 1859.

4) La Laurentiana de Florence possède aussi une copie du même ouvrage. *Arch. Francisc. Histor.*, 1912, V, 369.

fait voir que le *De Modo* forme la troisième partie d'une vaste compilation intitulée *Erudimentum* ou *Rudimentum doctrinae*, qui comprend quatre livres. Le quatrième livre n'a pas été transcrit dans le manuscrit de Paris, mais nous y lisons le sommaire ou la table des chapitres qui le composent [1]).

Un rapide coup d'œil sur l'*Erudimentum* fera mieux ressortir la place qu'y prend le traité qui nous occupe.

II

L'Erudimentum doctrinae [2])

Dans cet ouvrage encyclopédique les termes doctrine, philosophie, religion, deviennent quasi synonymes et se confondent. La physionomie de l'Augustinisme philosophique médiéval se trouve bien reproduite en plusieurs endroits, et plus nettement dans le traité *De Modo*. La notion du bien se mêle à celle du vrai et la complète. Toute science est subordonnée à la théologie, entendue dans le sens de piété et de culte divin. Le premier but du savoir humain est de découvrir le Créateur dans la créature, mais pour atteindre pleinement la vérité, notre intelligence a

1) Le ms de Paris comprend 268 ff. de vélin, de 0,36 m. × 0,235. L'écriture, à double colonne, compte 60 lignes par colonne, et date du XIVe siècle. L'étiquette sur dos porte : *Joan. Galensis. Summa colloquiorum*, mais n'indique pas le contenu réel du volume.

L'*Erudimentum* commence f. 85 R^a^ et finit f. 268 R^b^. Le *De Modo* va de f. 227 R^b^ à f. 268 R^b^, avec l'incipit suivant : *Incipit libellus de modo addiscendi, editus a fratre Guiberto, de ordine fratrum minorum, ad Johannem praepositum Brugensem, filium comitis Flandriae.*

Outre le cachet de la Nationale, on voit celui de la *Bibliothèque de Sorbonne* sur le premier et le dernier feuillet. Ici aussi on lit l'inscription suivante : *Precii octo librarum. Incathinetur in magna libraria.* La reliure est moderne, en parchemin vert.

Le scribe était peu instruit ou fort distrait, car les erreurs et les omissions sont nombreuses.

2) C'est par erreur que B. Hauréau attribue l'*Erudimentum* à Gautier de Bruges. *Hist. litt. de la France*, XXV, 314.

besoin du secours d'en Haut, et celui-ci lui est fourni par voie d'illumination directe. Le terme final, auquel aboutissent toutes nos connaissances, est la contemplation de Dieu ou l'extase produite par l'action de la Lumière Incréée [1]). Aussi l'*Erudimentum*, l'*Eruditio Regum* [2]), la lettre à sainte Isabelle, sœur de saint Louis [3]), s'appuyant en maints endroits sur le mysticisme de l'école de Saint-Victor et du pseudo-Denys l'Aréopagite, trouvent-ils leur expression dernière dans le cri de l'âme éprise et transportée en Dieu : *Osculetur me.*

Fidèle à la distinction traditionnelle, l'auteur traite successivement de la quadruple cause de l'enseignement ainsi entendu : 1° finale, 2° efficiente, 3° formelle, 4° matérielle. Ces quatre points déterminent la division de tout l'ouvrage en quatre livres.

1° *La cause finale de l'enseignement*

Dans cette première partie l'auteur établit les thèses suivantes :

a) Quod propter sapientiam obtinendam principaliter creata est rationalis anima.

b) Quod propter finem multiplicem acquiritur sapientia.

c) Quod per sapientiam invenitur Deus in via, in creatura.

d) Quod sapientiae finis ultimus est vita aeterna.

1) Citons quelques textes à titre d'exemple : F. 103 R^{b}. *Quid mihi prodest scire quid sit recta linea, cum ignorem quid rectum sit in via? Quid mihi prodest scire quadrare circulum, si nesciam quadrare quatuor virtutibus cardinalibus animam meam?* F. 103 V^{a}. *Omnis scientia debet referri ad theologiam.* F. 105 R^{a}. *Sine influentia Lucis Increatae non potest intellectus veritatem intelligere.* F. 111 V^{b}. *Vere non potest religio a scientia separari nec sapientia a religione secerni, quia sapere nihil est aliud nisi Deum verum justis et piis cultibus honorare.* F. 112 R^{a}. *Finis cognitionis humanae est in creatura Deum invenire.*

2) Le traité *Eruditio Regum et Principum de Guibert de Tournai, O. F. M.* (Les Philosophes Belges, tome IX). Louvain, Institut supérieur de Philosophie de l'Université, 1914. Voir pp. 23-24.

3) Ms. 490 de Bruges, f. 89 R^{a} ss.; cfr. *Eruditio, o. c.*, p. VII.

Dans l'épître qui sert de prologue, Guibert présente son travail comme le fruit de ses lectures : *Saepenumero postulatus a pluribus ut non tantum applicarem animum ad legendum, sed manum apponerem ad scribendum*... Il fait preuve en effet d'une lecture immense, et nous dit, en termes exprès, qu'il fera des cueillettes nombreuses dans les œuvres de ses devanciers : *De quorum segetibus spicas aut viridariis flores pro dato nobis ingenio colligemus*. Il prend donc soin lui-même de nous prévenir et de nous indiquer sa méthode, analogue d'ailleurs à celle qu'il a suivie pour l'*Eruditio*.

Cette déclaration, faite au commencement de son ouvrage, le met à couvert, et au reproche éventuel de plagiat qu'on pourrait lui adresser, il aurait, à notre avis, le droit de répondre avec le mot d'Horace : *Dicta tibist lex* [1]). Il a vieilli dans les études et possède toute la bibliographie de son époque. Une sorte de scrupule, nourri par ses amis, le presse de sortir de cet égoïsme scientifique et de prendre la plume à son tour. Il est tout naturel qu'il ait recours aux souvenirs nombreux de ses lectures antérieures et, mieux encore, à ses notes, car il n'aura pas manqué de mettre en pratique pour lui-même le conseil qu'il donne aux étudiants, de prendre des annotations en lisant les auteurs. Et sur ce point précisément Guibert nous a laissé dans le *De Modo* de sages considérations qui justifient sa manière d'agir, qui est aussi celle de plusieurs écrivains de son époque.

« La durée de notre vie est courte », écrit-il, « et des » occupations sans nombre nous arrachent aux études. » D'autre part, la mémoire est une faculté qui oublie. Les » livres sont nombreux et on ne peut les posséder tous, car » leur copie entraîne trop de frais. Nous avons là autant » de motifs pour recueillir et condenser dans des notes » utiles ce que tant d'ouvrages de nos prédécesseurs » contiennent de meilleur ». Mais entendons bien ce qu'il

1) Horace, *Epistola ad Florum*, v. 18.

ajoute. Ces annotations, faites au cours de nos lectures, ne sont que des éléments de travail, dont on aurait grand tort de se tenir pour satisfait. Dans la recherche du vrai, nous ne pouvons nous arrêter au trésor de connaissances amassé par nos devanciers. « Ceux qui ont écrit avant nous ne sont » pas nos maîtres, mais simplement nos guides. *Qui ante* » *nos scripserunt, non domini nostri, sed duces fuerunt.* La » voie de la science demeure pour chacun de nous largement » ouverte. A l'heure qu'il est, la conquête de la vérité n'a » été réalisée par personne. Il en reste de vastes domaines » inexplorés et abandonnés aux recherches des générations » suivantes » [1]).

Ainsi avec ses extraits ou *notabilia*, comme il les appelle, il combine ses idées propres et ses recherches personnelles, car, à son avis, ce genre d'emprunts, loin d'éteindre l'originalité d'un auteur, l'excite au contraire et la dirige.

Bien des fois, au cours de son travail, il citera ses sources ; souvent il n'y songera même pas, tout en copiant de larges tranches dans son modèle. Et ici il devient parfois difficile de déterminer exactement où il puise de première main, car il a connu et pillé des ouvrages qui n'existent plus. Ainsi, comme il le dira plus loin, il connaît comme nous le *Polycraticus,* mais nous voyons aussi sur sa table de travail l'*Instruction de Trajan,* dont Jean de Salisbury s'était déjà amplement servi. Qui dira ce que Guibert a pris directement à Plutarque, tant pour l'*Eruditio* que pour l'*Erudimentum ?*

Au reste l'identification des extraits et paraphrases de notre auteur n'est pas ce qui importe davantage ici, mais bien la synthèse des résultats positifs de ses recherches et de ses études, parce que celles-ci caractérisent son siècle et son école.

Le prologue qui nous occupe ressemble comme idée à celui du *Miroir* de Vincent de Beauvais. Guibert a-t-il

1) p. 226.

connu et mis à profit l'œuvre de son contemporain ? Nous sommes devenus hésitants sur cette question [1]).

Vincent et Guibert ont écrit à la même époque. Une sorte de parallélisme entre le titre du *Speculum doctrinale* et celui de l'*Erudimentum doctrinae* semble indiquer une similitude de tendances dans la composition de ces deux encyclopédies. Pour les mettre sur pied, les deux auteurs ont puisé aux mêmes sources littéraires. Il paraît tout naturel qu'ils aient entre eux des points de contact et certaines ressemblances qui, par elles-mêmes, ne suffisent pas pour conclure à la priorité de l'un sur l'autre, ni pour admettre une influence réciproque.

Mais à la différence de Vincent, Guibert n'est pas un maigre compilateur. Il s'est assimilé ses lectures antérieures, et il en est résulté souvent des thèses qui nous offrent le produit de comparaisons et de juxtapositions mûries par l'étude. Ces thèses il les divise et les subdivise, et il nous les présente dans un ordre où le défaut de logique parfois est racheté par les titres frappants, avec un plaisir marqué pour les assonances, les oppositions de contraires, les formules précises, si hautement appréciées au moyen âge.

2° *La cause efficiente de l'enseignement*

Entre la composition de cette partie et de la précédente s'est écoulé un temps assez long, comme l'indique le prologue, qui nous fournit quelques détails sur la biographie peu connue de notre auteur :

« Otia longa novum requirunt exordium, et interjectis
» jam plurium mensium circulis, imo, negato otio, multis
» accidentibus negotiis intersertis, libet inchoatum conti-
» nuare tractatum. Et licet laborem retentus animo, remis-
» sus studio, dilatus fuerim temporis intervallo, nunc
» stilus ad medium revocetur, prout indulgentia lectionum

1) Cfr. *Eruditio, o. c.*, p. x.

» et disputationum quibus alligor et obedientiae legi [qua] » constringor, continuatio patietur ».

La cause efficiente ne considère pas tant la science objectivement en elle-même que la source d'où elle émane. Aussi ce livre est-il intitulé : *De Doctore*. Il comprend les 7 subdivisions qui suivent :

a) De doctrina Dei ;

b) De doctrina angeli boni ;

c) De doctrina angeli mali ;

d) De doctrina hominis pertinente ad lectores ;

e) De doctrina hominis pertinente ad pastores ;

f) De doctrina hominis pertinente ad praedicatores, secundum documentum theoricae ;

g) De doctrina hominis pertinente ad praedicatores, secundum experimentum practicae.

Ce dernier chapitre manque dans le manuscrit de Paris. C'est le fameux recueil de sermons *Ad varios status hominum*. Nous le possédons, sans le nom de l'auteur, dans le ms. 289 de la Bibliothèque de Bruges.

Toute cette partie présente des longueurs et des hors-d'œuvre. On pourrait y glaner des détails curieux sur l'histoire du moyen âge. Parlant de certains légats apostoliques dont la conduite fut parfois répréhensible, Guibert insère, f. 142 R^{b}, avec un tour de phrase identique à celui du *Polycraticus* de Jean de Salisbury [1]), un éloge enthousiaste du défunt évêque de Tournai, Gautier de Marvis, qu'il appelle : *Dominus meus et nutrici*[*us*] *a puero*.

3° *La cause formelle*

La cause formelle de l'enseignement fait l'objet du troisième livre intitulé *De modo addiscendi*, dont nous donnons plus loin l'analyse. C'est un vrai traité de péda-

1) *Magna Bibl. Patrum*. Coloniae, 1622, XV, chap. 15, f. 410.

gogie qui étudie les conditions requises à la bonne réussite de l'enseignement chez le maître et ensuite chez l'élève.

Cette dernière partie surtout nous fournit une formule intéressante de l'idéologie franciscaine à cette époque. Nous en esquissons ici quelques thèses fondamentales.

L'âme humaine, en tant que créée à l'image de Dieu, constitue, séparée du corps, un *intellect agent* par sa nature (p. 216). Lumière elle-même ou miroir dans lequel se reflète la Lumière Incréée, elle voit la vérité en elle-même en se repliant sur elle-même, *redit ad se, inluctur se, convertit se super se* (pp. 216, 217). Unie au corps qu'elle anime, elle est réduite à l'état d'*intellect possible* (p. 216). Pour passer à l'acte, elle a besoin du service intermédiaire des organes cognitifs corporels, les sens et l'imagination. Son opération sera parfaite, *pure intelligit*, quand elle pourra se dégager de l'influence déprimante de ces organes par une attention abstractive (p. 216). Le monde extérieur ne peut éclairer l'intellect d'une façon immédiate, mais seulement d'une manière médiate par les sens, l'imagination et la mémoire. Car les impressions produites par les objets sensibles ne peuvent pas, comme telles, atteindre l'intellect, celui-ci étant incapable de percevoir les formes sensibles (p. 218). Mais il a la propriété de lire dans l'imagination et la mémoire les empreintes qu'y laisse l'appréhension des sens. Ainsi, ce qui est *sensible* dans les organes des sens subit une épuration progressive, *major depuratio*, et devient *imaginable* dans l'imagination, *intelligible* dans l'intelligence (p. 221).

L'auteur, pour illustrer cette doctrine, a naturellement recours aux comparaisons classiques. Notre intelligence est comme la flamme qui, selon l'exemple d'Avicenne, se dégage des bois qu'elle consume entourée d'abord de fumées et d'émanations qui offusquent sa clarté ; bientôt elle s'élève et devient plus étincelante ; elle monte encore et finit par briller de la pleine pureté de sa lumière, *lux pura sine fumo et flamma* (p. 217). Autrement encore. Image

de Dieu, notre âme est le meilleur miroir dans lequel on puisse voir Dieu. Plus ce miroir est transparent, *detersum speculum et mundatum*, et mieux elle y voit le Lumière Première en se regardant elle-même (p. 217).

Mais de même que, suivant Isaac de Stella, l'œil ne voit le soleil que grâce à la lumière même du soleil, ainsi notre intelligence ne voit la divine lumière que dans cette divine lumière, *virtutis superioris revelatio*, *Luminis Primi infusio*, et, toute science et toute certitude provenant de l'infusion de la Lumière Première, elle travaille sous l'action illuminative de Dieu (pp. 216, 221). Ici la vie intellectuelle se fusionne avec la vie affective d'après le processus qui suit : l'âme, dégagée du monde extérieur, fixe sur elle-même un regard prolongé et attentif ; soudain elle perçoit une illumination ou rayon de vision extraordinaire ; frappée d'admiration, elle lève le regard plus haut pour mieux distinguer la source lumineuse d'où ce rayon émane et éclate dans un désir de plus en plus ardent de voir Dieu. Ce désir s'intensifie encore et produit, avec une sorte d'illumination mystique, un lien d'union amoureuse avec Dieu (p. 217). Telle est la résultante de l'action combinée d'une double force infuse par la Raison Eternelle dans l'âme humaine : la connaissance, qui tend vers le vrai, *ratio ad veritatem*, l'amour qui tend vers le bien, *affectio ad virtutem* (p. 227).

L'auteur en infère que pour tous les problèmes dont la solution nous est soumise, la dévotion nous est plus profitable que les calculs et les recherches de la science (p. 217). Cette conclusion est toute en rapport avec ce qu'il nous apprend à la fin du présent livre : le degré suprême de l'érudition est atteint par quatre genres d'exercices auxquels ne se livrent que les religieux et les hommes de perfection, à savoir : la lecture, la méditation, l'oraison et la contemplation, exercices pour lesquels il renvoie aux ouvrages de Richard de Saint-Victor et du pseudo-Denys l'Aréopagite.

Guibert est un philosophe doublé d'un mystique qui se

délecte, comme il le déclare lui-même dans l'*interioris hominis sabbatismus* (p. 207). S'il fallait un témoignage encore qui détermine ses tendances, on le trouverait dans sa classification des sciences telle qu'il la présente dans le livre qui suit.

4° *La cause matérielle de l'enseignement*

La cause matérielle de l'enseignement est fournie par les diverses sciences, que notre auteur range en quatre cycles ou *quadruvia* qui se superposent dans l'ordre suivant :

Primo ponitur brevis prologus. Deinde narratio, generaliter tangendo philosophiae originem, intentionem, definitionem et divisionem. Et attenditur illa divisio secundum quadruvium quadruplex :

a) Primum quadruvium est quod respondet interpretationi, consistens in hiis : grammatica, poetica, dyalectica, rhetorica, et est quadruvium eloquentiae.

b) Secundum quadruvium est intelligentiae, consistens in hiis : arithmetica, musica, geometria, astronomia.

c) Tertium quadruvium est activae, consistens in hiis : physica, ethica, magica, mechanica, et est quadruvium experientiae.

d) Quartum est quadruvium affectivae, consistens in doctrina hagiographica, prophetica, evangelica, apostolica, et est quadruvium sapientiae.

III

La date de la composition du « De Modo addiscendi »

La question posée serait résolue d'elle-même si nous connaissions l'année du décès du frère de Guibert, *magister Henricus*, car, comme nous le verrons plus loin, c'est au cours de la composition du *De Modo* qu'il est mort. Malheureusement tous les détails biographiques nous

manquent sur ce personnage, dont l'existence même ne nous est révélée que par le présent traité.

Nous savons, d'autre part, que Jean de Flandre n'avait que 18 ans, quand il fut élu une première fois prévôt de Saint-Pierre à Lille, en 1268. A cette date il était déjà prévôt de Saint-Donatien à Bruges. Son élection ne fut pas confirmée, à cause de son jeune âge. Elu une seconde fois, il fut confirmé le 11 juillet 1272. Il n'avait que 22 ans [1]).

Le *De Modo* trouverait donc sa place entre 1250, année de la naissance de Jean, et 1268, date de sa première élection à Lille, mais plus près de 1250, puisque la dédicace que lui adresse Guibert l'appelle *puer* (pp. 207, 208).

Nous remarquons aussi que l'*Eruditio* du même auteur avait déjà vu le jour, puisqu'il cite cet ouvrage (p. 209). Or, il est de 1259 [2]).

Si nous donnons à Jean 12 ans d'âge, le *De Modo* daterait de 1262.

IV. — Extraits

Le *De Modo* comprend une partie générale, qui sert plutôt d'introduction, et une partie spéciale.

PARTIE GÉNÉRALE

La partie générale compte 8 chapitres.

1° *In primo epistola ponitur in qua causa declaratur cur agressus est scribendi officium.*

L'auteur s'adresse à maître Michel de Lille, son ami et ancien collègue à Paris, précepteur de Jean de Bruges, à l'intention duquel il a demandé à Guibert quelques conseils et directions d'études. Ce dernier, après des excuses pleines de politesse, se décide à écrire sur le *De modo addiscendi* quelques *rudimenta,* d'après le terme favori de son humble langage de frère mineur :

1) E. Hautcœur, *o. c.*, 113.
2) *o. c.*, p. 91.

« In Christo sibi carissimo, et in studio litterarum olim pariter Parisiis militanti, magistro Michaeli de Insula, frater Guibertus de Tornaco, de ordine fratrum minorum, salutem et amorem debitum secundum caritatis affectum.

» Risum moveret intuentibus si accesserit ovis ad capram, et ex ea sibi lanam postulet assumendam. Sub hoc vulgari proverbio requiritis hominem in peritia modicum... et religione ligatum, et negotiis occupatum... Flagitatis enim instantissime ut de modo addiscendi scribam aliquid quo se vester discipulus valeat et debeat informare... Sed vos, qui peritia litterarum affluitis, qui studium Parisiense rexistis, quid inter undas plenissimas... tam aridi et pauperculi hominis aquam despicabilem petitis et sititis?... Ad opus vestri discipuli... rudimenta conscribam et opitulentis ferculis vestris veluti quasdam herbas agrestes apponam. Habetis enim et habere potestis ad manum Boecium *De Disciplina scolarium*, Quintilianum *De Institutione oratoria*, Plutarchum *De Instructione Trajani*, Ciceronem *ad filium*, Varronem *ad auditorem Atheniensem*, Petrum, filium Alardi, quem Abaelart vocant, *ad filium*, Hugonem, Ricardum, Johannem Policraticum, et plures alios quorum dulcedo melliflua vestrae sitis ariditatem possit exstinguere, vestrumque discipulum copiosius informare...

» Possem apologiam multiplicem texere, maxime cum ab annis fere triginta nequiverim talibus inservire, sed postquam, divina favente gratia, Parisiis valedixi cathedrae magistrali et theologiae lectioni, contuli me ad interioris hominis sabatismum, quasi naufragus ad portum, rejectis philosophorum ineptiis et naeniis poetarum, quibus maxime in talibus est utendum. Sed quoniam nimia vestra devictus supplicatione, vestrique discipuli, pueri nobilis et bonae indolis, devinctus dilectione, rejecto famae meae dispendio quo carpor ab aemulis... attemptabo, consummationis fiduciam constituens apud Ipsum apud quem nihil remanet imperfectum »...

L'auteur termine ce chapitre en faisant observer qu'il sera amené à dire bien des choses qui ne peuvent pas être directement utiles en ce moment au jeune élève, à cause de son bas âge, mais, tout en les écrivant pour lui, il a en vue des lecteurs plus âges qui en feront leur profit immédiat. Guibert s'adresse donc en définitive à un cercle d'hommes d'étude plus étendu. Nous avons rencontré chez lui une préoccupation analogue dans son traité *Eruditio Regum* [1]).

1) *O. c*, p. XIV.

2° *In secundo invitat eum cui scribit ad studium.*

Dans le second chapitre l'auteur s'adresse directement à Jean de Bruges et l'engage à l'étude en ces termes :

« Te igitur, puer nobilis, Johannes, Brugensis praeposite, fili comitis Flandriae, qui de regio ducis originem sanguine, gratia cujus hoc opus adorior, ego pro viribus meis invito ad studium et exhortor.

» Litteras scire desidera, in earum desiderio persevera, perseverans veterum exempla considera, et ex eis omnibus divitias et appetitum ambitionis supera.

» Litteras ergo scire desideres, ut animum tuum voluntaria discendi affectio possideat et inflammet. Non hunc cibum negligenter recipias vel remisse, non fastidienter. Ideo Sapiens dicit : *Sapientiam amavi et exquisivi a juventute mea, et quaesivi eam mihi sponsam assumere, et amator factus sum formae illius.* Inde legimus de beato Gregorio Nazianzeno, in prohemio *Apologetici* sui, quod ipse a pueritia custodiens illibatum signaculum castitatis, cum philosophiae studiis junior apud Athenas floreret, vidit per soporem sedenti sibi et legenti duas satis decoras dextra laevaque feminas consedisse, et cum ipse quaereret quaenam essent, amplectentes eum dixerunt : Notae tibi satis et familiares sumus. Altera ex nobis Sapientia, altera Castitas dicitur, et missae sumus tecum habitare, quia jocundum satis et mundum in corde nobis habitaculum praeparasti.

» In litterarum autem desiderio persevera. Unde legitur in *Ecclesiastico* : *Fili, a juventute tua excipe doctrinam, et usque ad canos invenies sapientiam.* Amor etiam discendi semel admissus aegre amittitur, atque in desiderium transiens sua se voluptate perpetuat et, cum vita hominis finitura, post vitam hominis nihilominus sapientia perseverat, sicut Ecclesiasticus dicit : *Permanet usque ad conspectum Dei*... Qui igitur modicum dulcedinis delibavit quae est in studio,

Ut canis a corio nunquam absterrebitur uncto [1].

Veterum exempla considera. Exemples de Solon, Carnéade, Thémistocle, Platon, Socrate, Pythagore, Démocrite, Xénocrate, Zénon, Cléanthe, Homère, Hésiode, Simonide, Terpsichore, Sophocle, Caton.

1) Horace, *Sat.*, 2, 5, 88.

« DIVITIAS ET APPETITUM AMBITIONIS EX STUDII DILECTIONE SUPERA, vel saltem tempera, sicut scriptum est in *Proverbiis :* Accipite disciplinam et non pecuniam. Doctrinam magis quam thesaurum eligite. Melior est enim sapientia cunctis opibus pretiosissimis, et omne desiderabile non potest ei comparari. Ideoque cum pater Demotrici *(sic)* filio suo tantas divitias reliquisset quibus exercitum regi Xersi poterat comparare, Demotricus patrimonium suum donavit patriae et Athenis in discendo et docendo suos dies continuans studiorum militiam consummavit in aurea paupertate ».

Autres exemples : Cratès, Anaxagore, Socrate.

« Quoniam igitur vobis Dominus contulit copiose unde scolarem militiam continuare possitis, desidero, peto, supplico vestrae indolis initium laudabile consummari studio pleniori, et praelationum et praebendarum acquisitione suspensa, totum Vos impendere, totum Vos impendi circa sapientiae scriptacula, cujus accessoria et consequentia, testimonio Salomonis, erunt bona temporalia pariter et aeterna ».

3° *In tertio probat quod hoc debet esse exercitium nobilium.*

« ... Sapientes dixerunt nihil aliud esse philosophiam quam victoriam passionum concupiscibilium et abstinentiam... Nobilium filii, qui ad culmen honoris in populo debent eligi, cum majori diligentia debent a pueritia erudiri ut dediscant malitiam beneficio litterarum, et assuescant in bonis operibus ex lectione simul et memoria laudabilium exemplorum ».

4° *Damnat in nobilibus usum avium.*

« ... Quid eis cum avibus qui ecclesiastica beneficia susceperunt, qui providere ovibus, non ludere in avibus debuerunt?... Cum enim scientia cor invenire desideret feriatum, qui vacant avibus cor habent mirabiliter occupatum. Nam avium praedariarum naturas cognoscere, genera distinguere, regimento congruo domesticare et in eis audaciam suscitare, infirmitates supervenientes curare, multum exquirit temporis, operis, operae et expensae ».

Ce point est développé d'une façon analogue dans l'*Eruditio*, p. 11, traité auquel l'auteur renvoie par ces mots : *De hiis latius prosecuti sumus in Regula regis.*

5° *Proponit studii fructum et praemium.*

« ... Fructus autem ejus est : Agnitio veritatis, acquisitio sanctitatis, ostensio honestatis, possessio felicitatis.

» Ergo VERITATIS AGNITIO fructus est studii, per quam potest animus a tenebris ignorantiae liberari. Anima siquidem pueri carni

recenter infusa contrahit ex ejus corruptione caliginem ignorantiae in intellectu et putredinem concupiscentiae in affectu, et in istis medicina est disciplina litteralis.

» Nam et ipsa regit affectum et illuminat intellectum.

» Acquisitio sanctitatis fructus est studii. Unde beatus Jheronimus : *Ama, inquit, scientiam Scripturarum et carnis vitia non amabis...*

» Ostensio honestatis est fructus studii. Nam si virtus omnis est honestas, qui proficit ad virtutem, quomodo non praetendet exterius honestatem? Unde et discipulum honestum exterius et mansuetum interius reddit scientiae disciplina...

» Possessio felicitatis aeternae fructus est studii, secundum illud Eccl. : *Videte, inquit, quia modicum laboravi.* Utique, intellige, circa notitiam sapientiae habuit laborem. Et inveni, inquit, multam requiem. Quia post adeptionem verae sapientiae quiescit animus in divina luce ».

6° *Ostendit tempus discendi primarium.*

« ... Aetas autem congrua studiorum principalis duo requirit ex parte corporis, duo similiter ex parte temporis.

» Ex parte corporis. Non praeripiamus nimiam juventutem, nec differamus in nimiam senectutem.

» Ex parte temporis. Vitemus immoderatam hyemis frigiditatem et aestatis nimiam caliditatem.

» Nimia juventus non intelligit, nimia senectus non retinet, nimia caliditas aut frigiditas facit ictericos et obtusos. Unde Boetius, *de disciplina scolarium,* aetatem legitimam et congruam dicit esse circa septennium ad pueros primis litteris imbuendum... Ergo sic tenella est illa aetas, et ut cera flexibilis, et sicut cera ductibilis, et propter impressiones faciles in illa aetate, bonum est puerum ad ferendum jugum Domini... praeparare ».

7° *Studentem innuit ad bonum consortium.*

« Igitur in aetate debita, tempore congruo constitutus, puer erudiendus accedens studii locum eligat opportunum Nam utrum domi vel in scolis cum aliis aptius valeat erudiri Quintiliano relinquamus, qui in libro *De Institutione oratoria* istud solvit. Sed cum mores ex convictu formentur, sufficere posse credo si quorumdam nobilium filii doceantur domi. Quibus tamen debet de bono consortio provideri »...

8° *Arcet per oppositum pravum consortium.*

« Et quoniam opposita juxta se posita magis patent, caveatur puero a noxio comitatu, quoniam boni malorum exemplis avertuntnr a scientia, currunt ad vitia... Et ideo quia in pueris magis regnat

affectus, caveatur ne sit inordinatus, quia, juxta Prophetam, familiaritas nimia parit in contemptum, et Plautus dicit : *Nemini te nimis sodalem feceris.* Unde Augustinus, *III° Confessionum libro*, ponit exemplum de quodam amico suo immoderate a se dilecto.

PARTIE SPÉCIALE

Après la partie générale suit la partie spéciale, le vrai corps de l'ouvrage, qui traite d'abord du maître, ensuite de l'élève.

§ 1. — *Le Maître*

Cette partie contient quatre grandes divisions :

A. De doctoris electione.

Eligatur doctor qui polleat : 1° *vita pura ;* 2° *scientia ;* 3° *eloquentia ;* 4° *docendi peritia.*

B. De doctoris eruditione.

Ce point examine la manière dont le maître communiquera son enseignement. Il comporte les développements suivants :

1° *Consideret in discipulo tempus eruditionis proprium.*

L'enseignement doit commencer dès le tout jeune âge.

Tempus eruditionis proprium est infantia vel pueritia. La nature en fournit une première preuve : « Quia bruta in aetate juvenili facilius domantur, aves domesticantur. Cera mollis facilius impressiones recipit. Terra munda facilius aratur quam illa quae lapidibus plena est vel spinis horrescit. Sic aviculae, quae in nido captae sunt, melius garriunt ».

Témoignages d'Aristote ; de Platon : « Memoria senis se habet ad modum lapidis qui oppressionem aliam recipit cum difficultate, memoria pueri ad modum aquae quae omnes impressiones recipit facile ».

Preuve tirée de l'innocence de l'âme de l'enfant : « Quia puerilis aetas aptior est ad Domino serviendum, sicut dominis carnalibus plus placere solent servitia juvenum quam senum, utpote quia sunt pulchriores. Unde servitium Joseph, qui erat decorus facie et venustus aspectu, domino suo legitur placuisse ».

2° *Consideret naturalis conditionis ingenium.*

Il faut écarter tout d'abord ceux qui ne possèdent aucun talent ou capacité naturelle à l'étude : « Magis sunt apti circa mechanica quam circa philosophica. Mediocres vero circa politica vel civilia. Acuti etiam circa naturalia et medicinalia. Acutissimi autem circa metaphysicalia et universalia. Ita et quod uni est nimium alii est parum, quod uni subtile alii grossum ».

La perfection consiste dans le développement intelligent des aptitudes naturelles :

« Tunc autem faciliter et optime proficiunt, quando ars et natura circa idem conveniunt. Unicuique igitur ingerendum est secundum propriam virtutem, sicut et cibus secundum corporum capacitatem.

3° *Consideret docendi ordinem.*

La grammaire doit précéder la dialectique, car, comme le dit Quintilien dans le 1er livre *De Oratoria Institutione :* « Nisi grammatica fundamenta fideliter jecerit, quidquid superstruxeris corruet ». Avec Richard de Saint-Victor, il établit le cercle d'études suivant : « Primo eloquentiam, deinde ethicam, tertio theoricam debemus addiscere. Sub eloquentia trivium comprehendit, sub ethica tres morales, sub theorica mechanicas et sociales ».

Quant aux manuels, Donat doit précéder Priscien.

4° *Consideret doctrinae modum.*

Ici l'auteur suit Hugues de Saint-Victor :

« Primo consideret quae sunt artium essentialia, secundo quae sunt earum appenditia, tertio quae sunt earum propria, quarto quomodo discernenda et distincte tradenda.

» Essentialia dixerim ea sine quibus scientia non habetur, ut sunt philosophiae partes, scientiae scilicet speciales. Appenditia vero quae sumentur ab artibus. Tamen sine illis potest esse homo in arte perfectus. Inter quae talis est differentia qualis inter grammaticam et poetarum carmina vel auctorum historiam...

» Si vacat appenditia legere, cujusmodi sunt carmina poetarum, tragoediae, comoediae, satyrae, heroica, lyrica, fabulae, hystoriae, tunc legantur, quia ludicra seriis admixta solent animos mirabiliter delectare »...

C. De puerorum correptione.

La correction est nécessaire : Corripiendi siquidem sunt pueri, ut possint tam scientiis quam virtutibus informari ».

L'auteur fait à ce propos quatre espèces de réflexions :

1° *Peccatorum occasio.*

Avec saint Augustin : « Imbecillitas membrorum infantium innocens est, non animus infantium ».

2° *Praeceptorum transgressio multiplex in pueris.* Enumération des fautes habituelles propres à l'enfance :

« Frequenter enim peccant agentes contra praecepta parentum et etiam magistrorum. Currant ad ludos, ad spectacula varia, pascentes oculos in rebus illicitis. Libentius audiunt fabulas quam discant regulas vel scribant litteras. Peccant in modo discendi, dum postponuntur utilia, imo odiunt necessaria. Delectat eos spectaculum

vanitatis, ut in Virgilio equus ligneus plenus armatis et Trojae incendium »...

Encore avec saint Augustin :

« Nec hoc dixerim quin in rebus vanis multa possint addisci utilitatis. Nam verba poetarum bona sunt pueris ad discendum, licet in eis propinetur error ut in vase venenum... Non accuso verba quasi electa vasa atque pretiosa, sed vinum erroris quod in eis nobis propinabatur... Vasa pretiosa et electa, dicit Augustinus, quia hinc verba nascuntur, hinc acquiritur eloquentia rebus persuadendis valde necessaria. Sed tamen hoc plane profero quod utilius addiscerentur in pueritia aliqua moralia qnam flagitia poetica, et satis ingenium puerile exerceretur et lingua. Sunt enim poetica figmenta erroris integumenta.

» Peccant etiam quia invident sociis melius addiscentibus. Peccant in appetitu laudis... Peccant mendaciis, pravis consortiis, simbolis, ludis, injuriis, pugnis, furtis, inobedientiis... Peccant etiam quia plurimum jactant fecisse quod non fecerunt, ne reputentur inter socios viliores quod fuerint castiores. Multa etiam dicunt ut inde rideatur, quod non facerent vel dicerent si soli essent, quia homines soli vix rident... Quid de pomeriis quae frangunt, de fructibus quos furantur et carpunt, ubi non est in eo necessitas sed sola perversitas, et crescunt vepres libidinum, et nulla invenitur manus eradicans vel parentum vel magistrorum » !

3° *Verborum ammonitio.*

La réprimande trouve sa place avant la punition :

« Quod maxime verum est in pueris ingenuis et moribus generosis. Nam secundum Senecam *De Clementia ad Neronem :* Generosus animus facilius ducitur quam trahatur. Pueri enim naturaliter sunt timidi, et ob hoc a voluptatibus suis aliquando sola comminatione possunt deterreri et arceri ».

4° *Verberum inflictio.*

L'auteur détermine la nature et le but des châtiments corporels :

« Attende etiam inflictionem verberum ut sunt virgae, rulae, scuticae, corrigiae, quibus agitur ut in pueris imperitia debellatur. Verbera pueris infliguntur ex dilectione, proficiunt in vitiorum extirpationem, illuminant in cognitione et eruditione, conservant in innocentia ».

D. De correptoris moderatione.

Ce point n'est pas logiquement distinct du précédent et le complète. La punition doit suivre les quatre règles suivantes qui la modèrent :

1° « Affectus debitus requiritur in doctore, ut non ex ira immoderata corripiat vel furore, sed ex zelo potius et amore ».

2° « Modus etiam servandus est ». Témoignage entre autres de Quintilien, *De oratoria Institutione*, libro 2° : « Ingenia puerorum nimia emendationis severitate deficiunt. Desperant enim et dolent ac novissime oderunt, et, quod maxime nocet, omnia timent ».

3° *Tempus*. La punition remise devient parfois superflue :

« Qui nescit parcere, nescit punire... Aliquando etiam differatur vindicta... Sic enim physici corporum, ubi usitata remedia non procedunt, ad contraria se convertunt. Ergo ubi non proficitur severitate, utendum est clementia et lenitate ».

4° *Locus*. « Si culpa est occulta, secreto correptio facienda, publice vero si publica ».

L'auteur fait suivre ici une conclusion générale où il fait preuve de délicatesse et de tact pédagogique :

« Hoc igitur in fine concludo, quod ita debet procedere moderata correptio ut ex ea relinquatur moderatus timor in puero. Unde Seneca : Temperatus timor cohibet animos, assiduus vero et acer in audaciam jacentes excitat et omnia experiri suadet. Unde boni parentes et boni doctores pueros objurgant, aliquando minantur, aliquando blande ammonent, aliquando increpant, aliquando verberant. Nemo autem sapiens ad exigenda supplicia pervenit, nisi qui remedia consumpsit... Nonne pessimus pater videbitur qui assidue plagis liberos etiam ex levissimis causis compescit? Utrum autem praeceptor in liberalibus studiis dignior qui excarnificabit discipulos si memoria illis non constiterit, aut si parum agilis in legendo oculus haeserit?... Equum non crebris verberibus exerceret domandi peritus magister. Fiet enim formidolosus et contumax nisi eum blandiente tactu permulseris... ».

§ 2. — *L'Elève*

Dans la partie que nous venons de parcourir, Guibert nous a donné les conseils pédagogiques qu'il juge utiles au maître. La partie suivante, où il examine le rôle de l'élève, nous fournit l'occasion d'étudier sa manière de voir dans les principes psychologiques de son temps.

L'auteur distingue trois grandes étapes dans la marche de l'enseignement : le « status inchoationis », le « status progressionis », le « status perfectionis ».

Le « status inchoationis » mérite principalement notre attention.

I. — Status inchoationis

Il faut d'abord prendre en considération les points qui suivent :

A. Antecedentia, *quae animum discipuli ad addiscendum disponunt.*

B. Concomitantia, *quae dispositum perficiunt.*

C. Consequentia, *quae perfectum ostendunt.*

D. Extranea, *quae impediunt.*

A. — Antecedentia

Les dispositions préalablement requises pour l'étude sont de la part de l'élève.

1° L'esprit de soumission.

2° L'attention surtout.

De discipuli attentione, ubi quatuor concurrunt :

a) Occupatio rei interioris.

b) Adhibitio auris exterioris.

c) Collatio rationis interioris.

d) Revelatio virtutis superioris.

a) De occupatione rei interioris... Qui enim vult in litteris proficere magnum opus habet recedendi a sensibus, consuetudine, et animum debet in se colligere...

b) De adhibitione auris exterioris, ut audiat a magistro sub silentio, sine fastidio, sine dubio.

c) De collatione rationis interioris quadruplici, scilicet cum anima verborum sensus percipit, cum a sensibus carnis se subtrahit, cum inter ea quae sunt percepta discernit, cum pure intelligit.

Ici l'auteur suit pas à pas saint Augustin :

« ...Litterarum primitus signa ostenduntur, et per litteras ad verba venitur, et verbis mediantibus ad scientias penetratur, et sic per usum et consuetudinem comparamus nobis primariam notionem, et sicut augentur, nobis nescientibus, nostra corpora successive, sic crescit nobiscum per assuetudinem et magistrorum industriam in nobis scientia paulatim...

» Litteris igitur et verbis rite perceptis et usu firmatis, a sensibus se subtrahit... Unde Augustinus in libro *De Quantitate Animae :* Anima humana propter rationem et scientiam suspendit se a corpore quantum potest... Certe sapientia habitat in supernis, ad quam erigi nolunt qui remanent in carne et sensibus carnis, qui merito bestiis comparantur, quia terram et corpora intuentur...

» Abstractus ergo a carne et sensibus tuis discerne sententiam

verborum. A verbis referatur verborum sonus ad aurem, sed sententia quae latet introrsus ad mentem... Sed quia anima unita est carni corruptae, ideo modo difficultas est magna in discernenda veritate. Unde in libro *De Anima et Spiritu* dicitur : Ex quo anima carni corruptae conjungitur, corrumpitur, nec proprietates suas potest exercere donec usu et experientia et alicujus doctrina excitata incipit discernere. Veluti si quis cum subtili acie oculorum in tenebrosa detrudatur, videre tamen non potest ibi nisi prius assuescat tenebris et lumen accendatur. Ergo ad lumen veritatis prius oportet venire, et sic possumus intelligere, et cum ad lumen veritatis venerimus, illo mediante vel se manifestante, veritatem intelligimus et falsitatem arguimus. Bene inquit Propheta : *In lumine tuo videbimus lumen...*

Nec potest anima quidquid pure intelligere, nisi prius redeat ad se et convertat se super se, prout dicit Augustinus in libro *De Ordine* et *De Quantitate animae.* Cum enim anima rationalis habeat essentiae simplicitatem, ymago Dei est vel ad ymaginem, et ex hac assimilatione habet intellectum naturaliter agentem, qui est sicut lux separata. Cum etiam anima rationalis sit praeter hoc quod simplex est unibilis corpori organico, cum eidem unitur, parum mergitur intellectualis ejus natura et habet intellectum possibilem, ab ymaginatione et sensu accipientem, et cum haec sit separata a materia, secundum se potest omnia intelligere, non sicut natura sensibilis, quae tamen quaedam apprehendit, cum ipsa sit actus organi corporalis. Et secundum exemplum Avicennae, flamma adhaerens lignis cremalibus, aliquantulum fumosa est ubi adhaeret eis, sed ubi evolat in purum aera, distans a lignis, aerem illuminat et partem fumosam ejusdem flammae, et in actu pleno est lucis. Sic anima intellectualis ex ea parte qua propinquat ad virtutes corporeas organorum, quae sunt ymaginatio et sensus, est quasi fumosa, et efficitur in potentia [ad] intelligibilia, sed in actu lucis perfecta est, secundum philosophum, cum est ut separata, et ideo intelligit, cum ad se abstracta redit et se super se convertit ».

« *d)* Sequitur DE VIRTUTIS SUPERIORIS REVELATIONE. Cum igitur sensus exteriores, ut auditus et visus, homini interiori vel intellectui quod audierunt vel viderunt renuntiaverunt, et anima ad se redierit et se super se converterit, tunc intelligit, ut dictum est, tunc judicat, tunc discernit et eidem revelata veritas innotescit... Et quia de hac revelatione dictum est diffusius in tractatu *de doctrina Dei et angeli*, ideo quaedam pauca ad propositum tangimus

in praesenti, considerantes quatuor : revelationis exemplum, animae statum, revelationis processum et ipsius complementum [1]).

» Exemplum igitur patet in igne ex ligno ardenti. Primo enim elicitur fumus sine flamma et luce. Secundo flamma cum fumo et luce. Tertio lux pura sine fumo et flamma. Sic prius anima discentis intenta sensibus carnis obvolvitur fumo ignorantiae et caliginis. Sed cum apprehendit verba doctoris aut excitatur, ex eis lumen incipit coruscare... et in fine, post multas dubitationes et post multas rebelliones, succedit scientia quasi lux pura.

» Et isti sunt tres status animae : primo ignorantis, secundo dubi-

1) Cfr. F. 117 R[a], De doctrina Dei :

« ... Mens abstracta ab exterioribus et unita in se intuetur se, et cum sit ymago Dei, videt Deum in se. Praecipuum enim speculum ad videndum Deum mens est rationalis, cum sit ymago Dei expressa. Deterso autem speculo et mundato, et diu diligenter inspecto, incipit ei quaedam divini luminis claritas interlucere et quidam insolitae visionis radius oculis ejus apparere. Ps. *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.* Et ex hujus luminis visione quam admiratur in se, animatur ad videndum lumen quod est supra se, et erumpit in quamdam flammam desiderii Deum videndi, et, ex summa intentione qua afficitur in Deum, simul unitur Deo per amorem, quae est unio amantis et amati. Et sicut ad flammam incensam sequitur lux serena, ita ad illam dilectionem et affectionem sequitur illuminatio intellectus quae aufert velamen ignorantiae ab eo, sicut flamma rubiginem ferri. Inde est quod ad secretorum enodationem melius proficimus devotione quam investigatione ».

F. 118 V[b], De doctrina angeli boni.

« ... Super Ps. *Da mihi intellectum, ut discam mandata tua,* glosa : Solus Deus dat intellectum, etsi aliquando ministerio angeli utatur. Ita enim angelus dicitur dare intellectum homini, sicut quisquam dicitur dare lumen domui qui fenestram facit, cum eam sua luce non penetret vel illustret. Sic ergo illuminat angelus animam properando intellectum ad illuminantem gratiam. Sicut enim malignus spiritus quibusdam nebulis erroris obstruit omnes meatus intelligentiae, sic e contrario bonus angelus, illas nebulas erroris removendo, aperit intelligentiae meatus ad recipiendum lumen veritatis ex radio lucis divinae, quo introeunte surgunt cogitationes bonae ».

tantis, tertio scientis et veritatis revelatae lucem videntis. Animae vero status iste est naturalis. Est enim posita anima rationalis in horizonte duorum mundorum, sensibilis et intelligibilis, inferioris et superioris. Est autem sensibilis vel inferior mundus regio tenebrarum, quantum ad intellectum nostrum, qui nihil videt in rebus sensibilibus ut sunt sensibilia, sed ab hiis illuminatur ad cognoscenda intelligibilia. Nec possunt sensibilia illuminare intellectum immediate et per se, sed per sensum et ymaginationem et memoriam quasi mediate, quia impressiones a rebus sensibilibus non veniunt immediate ad intellectum, nec intellectus receptibilis est formarum sensibilium, sed legit in ymaginatione et memoria reliquias impressionum quae relinquuntur in eis ex apprehensione sensuum et sensibilium specierum. Sensus enim stant foris in sensibilibus formis, et intellectus intus legit, sicut nomen ejus ostendit. Unde intellectus dicitur, quasi intus legens, et ascendit usque ad mundum intelligibilem et lucem aeternam quae Deus est... sed quia nunc inclinatur in sensibilia, remanet ejus virtus intellectiva quasi sopita et vertice inclinato ad terram more pecudis inclinata.

Est autem revelationis processus iste, sicut dicit Ovidius in libro *de natura Deorum*. Si quis temperate uteretur cibis et potibus et immaculatum se custodiret, vivens hic frueretur consortio et visione deorum. Animas igitur humanas a rebus exterioribus et etiam a suis corporibus quodam modo oportet abstrahi ut approximent primae luci vel divinae, quae super eas est per naturam, vel alii luci, ut angelicae, quae ad eas illuminandas nititur per Dei gratiam....

» Ex gratia Dei et munditia mentis fiunt super mentem irradiationes... Paries corporis impedit radios illuminationum. *Canticus : En, ipse stat post parietem. Ezechiel : Fili hominis, fode parietem.* Ergo iste paries transiliendus est, quod fit in morte corporis, aut apertura facienda ut sit anima in spiritu. Transilitur etiam spiritualiter in raptu, cum anima tota elevatur supra se, nihil cogitans de se vel corpore. In aliis autem revelationibus longe minoris luminis, quasi per cancellos et aperturas irrumpunt radii illuminationum, quasi coruscationes in mediis tenebris ».

3° La docibilité intellectuelle.

« Bene docilis homo dicitur qui bene tenet formas in sensu acceptas. Item qui bene tenet intentiones ex sensibus per aestimationem elicitas. Item qui bene redit ad sensibilia accepta, redit, dico, per recordationem. Item qui bene redit ad intentiones ex sensibilibus elicitas, redit, dico, similiter per recordationem. Unde hoc : qui secundum haec quae dicta sunt memoriam participat, bene est

docilis, male autem secundum quod magis et magis deficit in praedictis...

» Ex jam dictis patet quod cum ea quae dicta sunt excellant in homine, homo est animal maxime docibile et disciplinabile... Nam docilis est maxime quia perfectos sensus habet disciplinae, visum scilicet et auditum... Sed auditus disciplinabilis est ex signis rerum, et ideo quaedam animalia sunt docibilia per auditum... Optimus in homine est auditus, prout est ad disciplinam aptus, quia dum vocem audit, intentionem vocis intelligit et affectum loquentis percipit. Et ideo sermo est instrumentum quo scientia in discipuli transfertur animum. Propter hoc viva vox est efficacior ad docendum quam scriptura librorum, quae litteras ostendit sed modum rerum et gestus et motus et affectum non exprimit, quae omnia loquens ostendit.

4° La bienveillance.

Gilbert interrompt ici un moment son travail pour nous faire entendre une longue elégie sur le décès de son frère unique, *frater unicus carnalis, magister Henricus*, qu'il appelle affectueusement :

« Pater et dominus reverendus, consors peregrinationis meae, lumen oculorum meorum, baculus imbecillitatum, revelator defectuum, exactor optimus, importunus ut scriberem et, occasione nata scribendi, meorum disseminator scriptorum... relevamen miseriae meae, praedicator famae meae. O quoties victus instantia vestrae supplicationis meditationi scriptorum vacavi et officio lectionis !...

Il nous dit plusieurs indices superstitieux présages de sa mort, et il termine sa plainte par une prière qui est bien en rapport avec les doctrines idéologiques qu'il développe :

« O bone Jesu, mea spes unica, finis intentionis meae, meum refugium singulare, ne abscondas dilectis meis beatam faciem tuam, ne subtrahas dulcedinem tuam, ne differas consolationem tuam ! Si quae illis adhaeserunt peccatorum maculae, tu venia misericordissimae pietatis absterge, ut spoliis carnis et fragilitatis exuti, misericordiae tuae fonte diluti, deposita peccatorum caligine, te verum lumen de supernis irradians valeant intueri.

» Et tu, pater Abraham, exaudi Lazarum alterum, me pauperem et mendicum. Expande gratiae sinum, ut divino fruentes aspectu jucundemur in domo Domini pariter et feliciter in aeternum ».

L'auteur semble avoir ouvert cette parenthèse à l'imitation de saint Bernard, *Sermo XXVI in Cantica : In quo obitum fratris sui Girardi luget* [1].

1) *Patrol. lat.*, 183, 903.

B. — Concomitantia

Dans cette partie, Guibert suit Isaac de Stella, *De Anima* [1]), et saint Augustin, surtout *De Ordine* [2]).

« Disciplinam quatuor comitantur : SENSUS, MEMORIA, INGENIUM et RATIO, sine quibus non fit eruditio.

» Sensus enim apprehendit objecta, ingenium exquirit incognita, ratio judicat inventa, memoria recondit judicata et offert adhuc judicanda.

» Unde, quod sensus particularis apprehendit, ingenium suscipit, et quod ingenium adinvenit ad rationem adducit. Memoria vero abscondit, et quod absconditum est in lucem educit. Ratio vero tanquam praesentibus superfertur et quasi in ore cordis semper aut masticat quod dentes ingenii carpunt, aut ruminat quod venter memoriae repraesentat. Non eidem semper occurrit omne quod scitur, sed temporibus optimis et per partes a memoria tanquam occultum abstrahitur...

» Sensus ergo primus occurrit. Nam sensibus carnis utitur anima quasi nuntiis per quos anima in corpore sentit, et per eos juvatur ad formas corporeas cognoscendas. Quibus tamen virtus praeest interior ad res verissime judicandas. Nam sensus exteriores quidquid sentiunt sentiendo animae innuunt, interior autem sensus, qui dicitur sensus rectissime, solus convincitur judicare.

» De hiis ergo quatuor breviter et pro mea competentia videamus.

1° SENSUS

» Sensus ad doctrinam necessarius perhibetur, utpote quae

» *a*) FUNDAMENTUM ACCIPIT EX SENSUUM APPREHENSIONE. Fundamentum siquidem et originale principium ex sensibus obtinetur, quia per voces, signa vel tactus doctrina primitus inchoatur...

» *b*) INCREMENTUM HABET EX SENSUUM PROGRESSIONE. Sensus in anima unus est, sed per ea ad quae cognoscenda exigitur multipliciter nominatur. Vocatur enim sensus corporeus, ymaginatio, ratio, intellectus, intelligentia. Quibus quinque progressionibus anima rationalis ad sapientiam exercetur. Sensus percipit corporea ymaginatione corporum similitudines, ratione corporum dimensiones et similia, intellectu spiritum creatum, ut angelos, intelligentia Deum. Et prout anima se magis et magis a natura corporis elongaverit, in seipsa regitans rerum similitudines, proprietates, differentias et

1) *Ibid.*, 194, 1875.
2) *Ibid.*, 32.

effectus et hujusmodi considerans, verius et certius cognoscit, unde et cognitio de potentia ad potentiam progrediendo procedit, ut quod sit in sensu sensibile per majorem depurationem sit in ymaginatione ymaginabile sub quadam similitudine, et in intellectu per majorem depurationem fit intelligibile...

» Sensus igitur potentia est animae quae rerum corporearum corporeas formas percipit ut praesentes, qui, etsi corporeus non sit, corporeus tamen dicitur quod corporeis utitur instrumentis et quia corpora non transcendit. Unde ab instrumentorum numero dicitur quinquepartitus, cum tamen non sit interius nisi unus, sicut aqua recepta per plurima foramina radios emittit varios et pro foraminum qualitate et positione diversos.

» Ymaginatio vero vis est animae quae rerum corporearum corporeas recipit formas, sed absentes, sicut sensus per praesentes et veras corporum qualitates vera percipit corpora...

» Ratio vero est ea vis animae quae rerum corporearum incorporeas percipit formas. Abstrahit enim a corpore quae fundantur in corpore, non actione sed consideratione, ut sunt rerum corporearum naturae, formae, differentiae, propria, accidentia, omnia incorporea sed non extra corpora nisi ratione subsistentia.

» Intellectus autem ea vis est qua anima rerum incorporearum incorporeas percipit formas.

» Intelligentia vero vis animae est quae immediate supponitur Deo, et sicut in ymaginatione de subtus fantasiae surgunt, ita in intelligentia desuper theophaniae sive divinorum luminum apparitiones descendunt.

» *c*) Suscipit etiam complementum disciplina ex sensuum defaecatione. Quam defaecationem maxime intelligo in quatuor :

» α) In organorum dispositione.

» β) In serenatione sensibilium susceptorum. Nam phantasmata superflue recepta, nec ordinate suis sedibus collocata, tumultum in anima faciunt, nihil purum animae judicio derelinquunt, et quid mirum cum ex turbido non oritur sincerum?

» γ) In mentis abstractione.

» δ) In luminis infusione... Theologi in infusione luminis primi ponunt omnem certitudinem et scientiam haberi, prout exponit Ysaac in libro *De Spiritu et Anima,* illud Psalmi : *Domine in lumine tuo videbimus lumen,* dicens sic : Sicut solem non videt oculus nisi in lumine solis, sic verum et divinum lumen videre [non] poterit intelligentia nisi in Ipsius lumine. Unde Propheta : *In lumine tuo, Domine, videbimus lumen.* Quare, sicut de sole exit unde sol videri possit, nec tamen solem deserit, sed in illo manet quod de illo exiens

illum ostendit, ita manens in Deo lux, quae antequam exit ab Eo, mentem irradiat, ut primam ipsam coruscationem lucis, sine qua non videret, videat et in ipsa caetera videat.

» *d*) Disciplina impedimentum habet ex sensuum infectione. Quod fit quadrupliciter :

» α) Quia sensus est a carne subjectus.

» β) Quia a daemone infectus.

» γ) Quia est materiae defectus... Nam sicut dicitur in libro XII° beati Augustini *Super Genesi ad litteram :* Intus in anima quoddam lumen est quo intelligit quidquid intelligit. Et adverte quod sicut ars musica non perit in artifice musico si una corda citharae rumpatur, sed harmonia rumpitur, sic ita, destructo uno membro corporis, quod est sicut quoddam musicum instrumentum, non perit animae virtus, sed ejus operatio quam exercet mediante illo organo inefficax reperitur.

» δ) Quia est in se imperfectus. De sensuum imperfectione hoc advertendum videtur quod sensus duobus modis dicitur imperfectus, primo quantum ad apprehensionem in formis, secundum quantum ad judicium in apprehensis.

» Quantum ad apprehensionem in formis, ut patet in sensu qui est in brutis. Est enim in eis sensus in apprehendendo particularis, non universalis, et ideo, sicut dicitur in commento super librum Ethicorum, non est in brutis prudentia, sed prudentiae resonantia. Fit autem resonantia ex soni reflexione. Unde reflexum procedit in debilius esse, sicut lumen reflexum ad corpus opacum procedit in lumen magis et magis defectivum. Debilitatur autem prudentia quae est in brutis respectu prudentiae quae est in nobis quantum ad formam moventem, quia in nobis fit prudentia ex formis simplicibus et universalibus, separatis ab individuantibus. Unde quodam sillogismo procedit, accipiens particulare sub universali.

» Sed bruta accipiunt formas quibus diriguntur in opere, quae sunt intentiones nocivi et conferentis cum materia, ab individuantibus. Unde eorum operatio semper incipit a sensibus. Ovis enim non fugit lupum nisi quando videt eum. Debilitatur etiam secundo prudentia in brutis quantum ad virtutem moventem. Nam principium operationis in brutis est anima, in quantum est natura quaedam, sed in nobis est domina sui actus, sive rationalis et deliberativa. Et ita patet quomodo prudentia est in brutis secundum quamdam resonantiam...

» Quantum vero ad judicium in apprehensis, dico defectum in sensu interiori, sed non in exteriori. Nam sensus exterior nunquam mente decipitur, sed sensus interior ipsi quandoque mentitur, licet

hoc aliquando cum quadam difficultate noscatur. Non tamen est fallacia in apprehensione sed in opinione...

» Sicut autem modis qui dicti sunt sensus noster est defectivus et ad disciplinam aut scientiam minus efficax, ita etiam intellectus noster ab intellectu deficit angelorum.

» Et quantum ad intellectum possibilem. Obscuratur enim intellectualis natura per comparationem ad materiam, et ideo intellectus possibilis in nobis est majoris obscuritatis. Et quantum ad agentem. Quia ab eo quod magis est impurum illud quod elevat [est] etiam minus purum, et ideo intellectus agens in nobis minus est purus quam intellectus intelligentiarum. Unde et quidditates non abstrahit adeo simplices, nec adeo potens est in hoc opere sicut intelligentiae, sed oportet quod ratiocinando et resolvendo deveniamus in simplices quidditates, et ideo dicit obscuritatem in nostro intellectu quantum ad defectum ipsius intellectus tam possibilis quam agentis et resonantias quam ad defectum formarum intelligibilium. Est enim, ut dictum est, resonantia quaedam reverberatio soni et redundantia. Similiter formae intellectuales sunt in nobis per redundantiam ab intelligentiis, in quibus sunt sicut in fonte profundente eas ».

2° Ingenium

L'auteur suit surtout Hugues de Saint-Victor, *De modo dicendi et meditandi*, et Isaac de Stella.

« Secundum Hugonem de Sancto Victore, ingenium est vis quaedam naturalis animo insita per se valens, vel, sicut placet Ysaac, in libro *De Anima*, ingenium ea vis esse dicitur sive intentio qua se excitat et extendit ad incognitorum intentionem.

» Ingenium a natura per se proficiscitur, usu juvatur, temperato exercitio acuitur, immoderato labore retunditur.

» *a)* Ingenium ergo proficiscitur a natura, cujus bonitatem naturalem vel malitiam, sive ineptitudinem, quatuor maxime sunt declarantia, scilicet

» α) Animae infusio. Ad animae infusionem pertinet quod dicit Augustinus, 4° libro *De Civitate Dei*, quod felicitas est ingeniosum nasci...

» β) Coelestium virtutum impressio. Ad coelestium virtutum impressionem pertinet natura peryodi, quae simplex est in essentia sed multiplex in virtute, et ideo diversimode habet formare diversae materiae qualitates... Et hoc intelligo ego, intelligentias moventes orbes plenas esse formis. Sed superiores habent eas magis naturales,

inferiores vero magis determinatas... Quod sicut radius unus est in essentia, cum tamen diversarum stellarum luminibus commiscetur, multiplicis est virtutis, et cum ad inferiora descendit, secundum diversitatem materiae, multiplicis est operationis, ita et in proposito, ex hoc naturali principio unus alio meliori viget ingenio.

» γ) Corporum physicorum complexio. Ad corporum physicorum complexionem pertinet quod ait philosophus : Molles carne aptos mente, et Cassiodorus senator, in libro *De Anima*, secundum aptitudinem vel ineptitudinem membrorum et dispositionis corporum, vecordiam et prudentiam ponit intellectuum et ingeniorum.

» δ) Locorum dispositio... Vegetius, in primo libro *De Arte militari*, sic ait : Constat in omnibus locis et ignaros et strenuos nasci, sed tamen gens gentem praecedit in bello, et plagas coeli ad robur non tantum corporum sed etiam animarum plurimum sciri valet.

» *b*) Usu juvatur.

» *c*) Temperato exercitio acuitur :

» α) In legendo.

» β) In conferendo... Unde Isidorus, in 3° libro *De Summo Bono* : Cum sit utilis ad instruendum lectio, adhibita collatione majorem intelligentiam praebet. Melius est enim conferre quam legere.

» γ) In disputando. Ingenium etiam acuitur in disputando. Sed in hoc differentia est quod collatio pertinet ad magis perfectos, disputatio vero ad minus perfectos... De disputatione dicit Salomon quod verba sunt plurima multaque in disputatione vanitatem habentia. Quod certe verum est ubi res non quaerimus, imo verba... Non est ergo omnimodis contempnenda disputatio... Sed circa disputationes attendere nos debemus : intentionem, ordinem, modum et cautelam :

» *Intentio recta requiritur*. Ne sint disputationes finaliter ad inanis gloriae adeptionem... Finaliter autem dico, nam hoc in pueris sustinetur ut ex favore quodam ingenia nutriantur. Incipiunt enim acrius agere et vehementius acui cum audiunt pueri se laudari... Sit ergo intentio disputantium ut disputent vel ad exercitandum ingenium et acuendum... vel disputent ad cognoscendum in seipsis verum... vel disputent ad alium aedificandum et instruendum.

» *Ordo debitus*. Qui ordo maxime necessarius est in theologica facultate, ut disputatio vel inquisitio suum sumat initium a fide. Unde Jheronimus *Contra Luciferianum* : Ridicula penitus est assertio ante de fide disputare quam credere. Ordinem autem disputandi et modum artificialem Aristoteles docet tam in *Topicis* quam in *Elenchis*.

» *Modus debitus*. Debet procedere a severitate intrinseca et cum honestate extrinseca ».

L'auteur interpose sa propre manière d'agir :

« Et propter hoc ego frequenter exoro ut cum omni patientia et quiete indago disputationis habeatur, ut si forte quid minus recte dictum videtur, id repente et apertius liceat explanare. Solet autem interdum aliter dici quid et aliter audiri. Dum autem minus lucide profertur aut minus vigilanter advertitur... ob hoc cupio patienter audiri sermonem, ut nec alter alteri subripiat, nec sermonem dicentis intempestivus sermo contradicentis irrumpat.

» *Cautela*. Sed quia de ipsis cautelis scientiae sufficienter dyalectica docet tam in libro *Elenchorum* quam in octavo *Topicorum*, ideo de cautelis sapientiae est agendum. Caveat igitur opponens ad sapientiam profecturus ne proponat inutiles quaestiones... Caveat etiam superfluas rerum apertarum probationes .. Inde est quod videmus et dolemus argumenta multiplicari et probationes ubi est superfluum ».

Ici Guibert rappelle l'exemple de son propre professorat à Paris :

« Memini me, cum regerem Parysius in theologia, argumentorum fluxum habere ad unius conclusionis partem, et quasi de consuetudine quoniam opponentes non poteram cohibere vel ad aliud provocare, quia quod cognitaverant secretius effundebant inutilius. Ego igitur opponentibus morem gerebam, sed rationes ostendens et confusioni parcens, et scolarium dampnum redimens, ex argumentis problemata nova formabam et sic fastidium tollebatur et veritas pandebatur.

» Cautelas etiam debet habere respondens. Enim ejus est, secundum philosophum, vitare ne ponat quod non oportet, et ne non servet positum secundum quod debet... Respondens cum diversis agere debet diversimode. Nam cum curioso agens ejus curiositatem vel temeritatem debet prudenter eludere, cum temptatore agens debet ejus versutias et insidiarum vias obstruere, cum veritatis investigatore agens debet cum eo in pace conferre, cum haeretico agens debet viriliter ei resistere.

» δ) Moderate scribendo.

» Ingenium etiam acuitur accidentaliter moderate scribendo. Nam scriptura primum in pueris ingenium suscitat, et dum quis publicari propria scripta desiderat, diligentius scribendo cogitat... Est autem scribendi officium ad sapientiam acquirendam necessarium quatuor modis :

» *aa*) Corrigendo exemplaria... Sed multi adeo librorum suorum pulchritudinem diligunt quod eos deturpare corrigendo metuunt... Falsa enim littera et turbat intellectum et ministrat mendacium. Falsitas vel corruptio codicis magnos doctores aliquando fefellit.

» *bb*) Excipiendo notabilia, quae graece vocantur scolia, quod nos latine vocamus excepta... Quia ergo tempus est breve, et negotiis occupamur, et hebes est memoria, et libri sunt multi, et sumptus in scribendo magni, expedit de multis meliora colligere et brevitati servire... Nec unquam veritas invenietur si contenti fuerimus inventis... Qui ante nos scripserunt, non domini nostri sed duces fuerunt. Veritas patet omnibus, nondum est occupata. Multum etiam ex illa nostris est posteris relictum.

» *cc*) Redigendo in stilum tam audita quam concepta propria.

» *dd*) Imprimendo menti memorabilia ».

d) Ingenium immoderato labore retunditur.

3° Memoria

L'auteur s'étend longuement sur la faculté de la mémoire, avec saint Augustin, Cicéron, Aristote, Avicenne, Averroès.

« ... Dividitur autem memoria, secundum Augustinum, in sensibilem et intelligibilem. Sensibilis autem, secundum Tullium in prima Rhetorica, in naturalem et artificialem.

» Intelligibilis etiam dividitur in eam quae non est pars imaginis et eam quae est pars ymaginis Dei in nobis... Memoria vero intelligibilis in hominibus, prout est pars imaginis, est... tenens apud se praesentiam notitiae primae veritatis in habito aliquo innato, ut patet in libro Augustini *De Trinitate*. Memoria vero intelligibilis, quae non est pars imaginis, est vis conservativa specierum intellectibilium secundum differentias temporis diversas de rebus prius acceptis.

» Memoria vero sensibilis est virtus sita in posteriori cellula cerebri, ordinata ad conservationem impressionum provenientium ex intentionibus insensibilibus quas virtus aestimativa accepit ex singulis sensibus indigens organo et tempore.

» ... In formis ymaginabilibus est aliquid quasi subjectum, scilicet lineatio vel figura, et aliquid quasi forma, scilicet intentio illius figurae, et receptio harum duarum partium est duarum virtutum diversarum, et compositio earum est tertiae virtutis.

» Differentia memoriae et reminiscentiae est, quia memoria est retentio specierum sive intentionum sensibilium, sive repraesentatio eorumdem ; reminiscentia vero est inquisitio formarum a memoria deletarum per oblivionem, per consimilia, sicut obliti alicujus personae quam vidimus, recurrimus ad locum et tempus et actus per quae recordamur personae quam vidimus tali loco, tali tempore, talia facientem... ».

Parlant de la spiritualité de la mémoire, Guibert cite en exemple sa ville natale :

« Res corporea non continet tot et tanta. Vidisti enim frequenter imaginem vultus tui in speculo. Nec tamen speculi mensuram excessit imaginis magnitudo. Nam in majori speculo major, et in minori minor imago tua fulgebat, nunquam tamen speculum excedebat. Imago autem civitatis Tornacensis tanta apparet tibi in memoria tua quanta apparet oculis tuis cum videbatur in natura et qualitate sua. Ergo cum imago dictae civitatis sic sit impressa memoriae tuae et imago ejus rei magnitudinem cui imprimitur non posset excedere, memoriam tuam necesse est fateri majorem praedicta civitate ».

3° Ratio

La raison opère en connexité avec la faculté de la mémoire. Elle a son origine dans la Raison Eternelle, Dieu, qui éclaire les intelligences inférieures :

« Hoc enim memoriae cohaeret, quod altera in nobis sine altera officium suum implere non valet. Nam memoria sequentia praeteritis et concomitantibus mediante quodam praesenti quod in anima tenemus contingimus, ratione vero de his omnibus judicamus. Nec certe in nobis memoria recordari potest sine ratione, nec ratio sine memoria potest aliquatenus discernere sive judicare...

Quantum ad causam efficientem considera unam esse rationem perfectam, quae praestat omnium rerum scientias. Haec est omnium rerum anterior, quia cum omnia ratione facta sint, effectus omnis sua est [ratione] posterior. Nam si mundus factus est, ratio fuit ut fieret mundus. Prior ergo ratio quam mundus. Sed ante mundum nichil nisi Deus. Ratio igitur aeterna est idem quod Deus aeternus. Nam nec ratio sine Deo fuit, nec sine ratione Deus esse potuit...

» Ab hac ergo ratione aeterna ratio proficiscitur et humanae sive intellectuali menti inseritur. Nam rationali spiritui vis gemina est concessa ab Eo qui est ratio aeterna, ratio et affectio qua diligat. Ratio ad veritatem, affectio ad virtutem. Ex ratione oriuntur consilia recta, ex affectione desideria sancta. Ex illa omnis veritas et spiritualis sensus ; ex illa omnis virtus et ordinati affectus. Hoc autem est quando ratio summae Sapientiae luce illustratur et affectio regulae summae Justitiae coaptatur.

» ... Perficitur ergo ratio tandem quando exercitata et vegetata in cognitione veri creati perducitur ad plenam cognitionem sui et inde sublevatur ad contemplationem Dei. Frustra enim cordis ocu-

lum erigit ad videndum Deum qui nondum est ydoneus ad videndum et cognoscendum seipsum... Non aestimet humana ratio ad illius divini luminis claritatem argumentando posse penetrare, non ratiocinatione posse comprehendere. Si enim alia ratione comprehendi posset, lumen illud incessabile (*sic*) non esset, nec Apostolus raptum se diceret ».

C. — Consequentia

« Nunc ad consequentia disciplinam, quae perfectum ostendunt discipulum attendamus.

» Haec autem sunt quatuor : Humilitas in intellectu, studiositas in effectu, tranquillitas in affectu, paupertas in sensu ».

D. — Extranea

« Dicto de accidentibus antecedentibus, concomitantibus, consequentibus disciplinam, nunc ad extranea et eam impedientia breviter procedamus.

» Haec autem sunt quatuor : Jactantia puerilis, inconstantia juvenilis, diffidentia muliebris, protervia senilis ».

II. — Status progressionis

« Nunc dicendum est de hiis quae pertinent ad profectum studii, ad quod quatuor requiruntur : 1° abjicere vitia ; 2° relinquere puerilia ; 3° exercere se in activa scientia ; 4° exercere se in spirituali intelligentia ».

III. — Status perfectionis

« Sequitur de doctrina quantum ad statum perfectionis, hoc est prout ipsa competit in regularibus et viris perfectis : lectio, meditatio, oratio, contemplatio...

» Et quia de hac materia satis determinat tam Richardus in libro *De Arca mystica* quam Dyonisius in libro *De mystica Theologia,* ideo ad praesens supersedemus et tertiam partem principalem nostri tractatus, scilicet de modo vel forma doctrinae, terminamus, et pro doctrinae competentia, paulatim progrediente a grossioribus et rudioribus, ad subtiliora procedentes, ad quartam partem et ultimam procedamus ».

A. De Poorter.

VIII

DEUX LIVRES NOUVEAUX SUR LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

Deux livres nouveaux — et qui se suivent de près — sont dus à la plume de M. Gilson, dont nous avons annoncé la nomination récente à la chaire d'histoire de philosophie médiévale à la Faculté des Lettres de Paris. Le premier est intitulé *Le Thomisme* [1]) ; le second, d'envergure plus large, forme un ensemble d'*Etudes sur la philosophie médiévale* [2]) s'étendant depuis le haut moyen âge jusqu'à Descartes.

L'étude sur le thomisme est bien, suivant la qualification que lui donne son auteur, une introduction, une initiation à la philosophie de saint Thomas, et c'est une initiation scrupuleuse, où nous avons été frappé de voir avec quelle parfaite intelligence de l'esprit et de la lettre du texte, avec quelle loyauté et quelle exactitude historiques M. Gilson expose les théories qu'il aborde. Le livre s'ouvre par une mise au point des rapports de la raison et de la foi : il y a un système de philosophie thomiste, lequel est distinct de la théologie thomiste, — bien que ce système de philosophie « ne s'offre à nous sous la forme systématique qui lui est propre que dans des ouvrages essentiellement théologiques ou apologétiques » (p. 25). De sorte que « si l'on supprimait le thomisme il y aurait une philosophie de moins » (*ibid*). Peu importe que les théories philosophiques voisinent la théologie dans les mêmes ouvrages, comme des peintures qui dans un même musée seraient disséminées au milieu de statues et de pièces architecturales — la philosophie n'est pas la théologie. M. Gilson insiste sur ce point de départ et il a raison. « A condition de maintenir inébranlable ce principe fondamental on peut jouir sans arrière-pensée de cet admirable

1) *Le Thomisme, Introduction au système de saint Thomas d'Aquin.* Strasbourg, 1920.

2) *Etudes de Philosophie médiévale.* Strasbourg, 1921.

système du monde qui, sous son aspect le plus original et le seul authentiquement historique, consiste dans un ensemble de démonstrations philosophiques ordonnées selon un plan et en vue de fins théologiques » (p. 25).

Par quel côté aborder l'exposé du thomisme ? Le problème est délicat. M. Gilson a préféré suivre le plan de la *Somme Théologique :* Dieu, les anges, l'homme sont les grands sujets où il suit le maître de la scolastique. Pourquoi laisser de côté la nature sensible, et du coup un groupe important de doctrines explicatives du réel ? Les chapitres sur Dieu, sur son existence, ses attributs, son acte créateur sont conduits avec une grande clarté. Emaillé de notions historiques l'exposé de chaque doctrine est bien approprié au débutant pour qui ce livre est écrit, et on lui apprend ce qu'il y a d'essentiel sur la matière. De-ci, de-là des lacunes nous ont frappé : du monisme et du panthéisme, qui est si profondément opposé au génie de saint Thomas et que celui-ci ne cesse de combattre, M. Gilson ne dit rien ou presque rien (p. 58). Cela tient, ainsi que nous le verrons, à la méthode même qu'il adopte. Les chapitres sur l'homme forment un bel ensemble. Toutefois il eût mieux valu, ce nous semble, placer dans une étude psychologique de la liberté, — et non en morale, — les longs développements consacrés au *consilium*, au *consensus*, à l'*electio*. Si on retranchait ces développements du chap. XIII, consacré à la *Fin dernière,* il resterait peu de chose de la morale proprement dite. On est quelque peu surpris de ne rien apprendre sur l'obligation et sur la conscience morales — deux questions qui sont neuves dans l'éthique de saint Thomas. Souhaitons que dans une édition prochaine, l'auteur donne à la morale plus d'ampleur.

Le principal défaut que nous trouvons à la méthode suivie par M. Gilson — défaut inhérent à la méthode même — c'est que les grandes doctrines métaphysiques, comme le pluralisme, l'acte de la puissance, qui vivifient la philosophie thomiste et la pénètrent dans ses fibres les plus intimes, passent entièrement inaperçues. Si un chapitre était réservé à la nature sensible, l'auteur trouverait l'occasion de leur donner du relief.

Dans ses *Etudes de philosophie médiévale,* M. Gilson reprend quelques éléments du thomisme, mais il les place dans leur cadre historique. De plus, et c'est là à notre avis le mérite de ces nouvelles études, l'auteur se préoccupe de la cohésion interne des systèmes qu'il aborde. Deux chapitres sont consacrés à la scolastique du XIIIe siècle, intitulés respectivement *La Théorie de la double vérité, La signification historique du Thomisme*, et on y aborde des

problèmes capitaux. 1° La philosophie augustinienne représentée par saint Bonaventure est étudiée sous le titre : la voie illuminative. 2° Les innovations du thomisme et les luttes entre l'augustinisme et le thomisme naissant sont rangées sous le titre : La Réforme albertino-thomiste et la conscience religieuse. Les thèses de l'auteur ne manquent pas de nouveauté. On en jugera.

1° Saint Bonaventure, qui personnifie excellemment les traditions antérieures au thomisme, distingue sans doute les acquisitions de la raison et les enseignements de la foi, mais il entreprend avant tout une vaste apologétique. Ce qui l'intéresse est un ordre particulier de connaissance, le *credibile*, « ou l'autorité qui s'additionne de raison et qui tend vers l'intelligibilité ; entre la foi pure et la raison pure il y a place pour la foi devenue intelligible à la raison » (p. 78). Cette combinaison de foi et de raison donne à Bonaventure le maximum de satisfaction intérieure.

Il n'aime pas, et dès lors il ne recherche pas les adhésions sèches de la raison. De plus il a une « confiance ingénue dans la possibilité de justifier rationnellement les dogmes » (p. 102). Avec une pareille mentalité, Dieu devient le centre des recherches affectionnées par l'esprit, et toutes les dissertations philosophiques convergent vers lui. Son existence est évidente : il suffit de se replier sur soi-même pour entendre sa voix. Il est devant l'âme ; il l'inonde de sa vérité ; sa présence est impliquée dans n'importe laquelle de nos certitudes. Dieu est proche de l'homme, et celui-ci n'a aucune peine à le découvrir. Dès lors la théorie des *rationes aeternae* de saint Augustin a un sens idéogénique, non moins qu'un sens métaphysique [1]).

M. Gilson ajoute plus loin (pourquoi n'avoir pas rattaché ces considérations psychologiques à ce que nous venons de rappeler ?) que, pour mieux assurer le commerce de l'âme avec Dieu, et pour cette raison uniquement, Bonaventure accentue l'indépendance de l'âme vis-à-vis du corps. C'est parce qu'elle est toujours prête à s'élancer vers Dieu qu'il convenait de lui donner un être indépendant du corps. Il convenait aussi que le corps, constitué d'une *materia* propre et d'une forme de corporéité, se suffise en quelque sorte, sans recevoir d'autre service de l'âme que celui d'être perfectionné, d'être parfait dans un être déjà constitué.

1) M. Gilson appelle la philosophie bonaventurienne, *voie illuminative*. L'expression est équivoque. Elle peut s'appliquer à la théorie *philosophique* de l'illumination spéciale ou à une théorie *théologique* de l'union mystique de l'âme et de Dieu. A signaler quelques excellentes remarques sur le rôle de la lumière, pp. 84-85.

Citons quelques passages précis et élégants. « Dans une doctrine comme celle de saint Bonaventure l'âme avait son maximum d'indépendance à l'égard du corps. En premier lieu, elle n'était pas forme pure, mais composée d'une matière spirituelle et d'une forme. Elle avait donc de quoi se suffire à elle-même selon les exigences de l'aristotélisme le plus rigoureux. En un certain sens la doctrine de la composition hylémorphique des anges et des âmes humaines avait pour résultat de les distinguer plus radicalement de Dieu. D'une part on posait Dieu dans son absolue simplicité, et d'autre part on posait la créature avec sa double composition d'essence et d'existence, de matière et de forme, comme caractérisée par une inévitable multiplicité. C'est pourquoi saint Bonaventure déclare que même si la doctrine de la composition hylémorphique des anges n'est pas vraie, elle a au moins le mérite d'être moins dangereuse. Mais en un autre sens, considérer l'âme comme composée de matière et de forme c'était lui attribuer tout ce qu'Aristote exige d'une véritable substance. Forme simple, il lui faut une matière étrangère à laquelle s'unir pour qu'elle conquière sa pleine substantialité ; composée de matière et de forme, elle est complète à elle seule, substantielle, et indépendante du corps auquel elle s'unit. Il résulte en outre immédiatement de cette thèse, que tout composé s'explique par la présence d'une multiplicité de formes hiérarchisées. Dans un être tel que l'homme, il y au moins deux formes : celle de l'âme, qui informe sa matière spirituelle, et celle du corps, qui organise la corporéité. Mais il y en a en réalité beaucoup d'autres. Puisque le corps dont l'âme est la forme est un corps déjà organisé, et capable d'exercer par lui-même ses fonctions végétatives, il faut bien lui attribuer les formes nécessaires à l'accomplissement de ses fonctions. Lorsque l'âme vient s'unir au corps pour le pénétrer de sa vie propre et former de l'union de ces deux substances une substance nouvelle, elle se subordonne ces formes multiples, complète leur action et confère au composé humain sa dernière perfection » (pp. 106-107).

2° L'exposé que fait M. Gilson des idées de Thomas d'Aquin sur les rapports de la raison et de la foi donne l'impression que nous sommes en présence d'une façon nouvelle de les concevoir. Il n'en est rien cependant. Thomas ne parle pas autrement que Bonaventure; comme lui il distingue philosophie et théologie, foi et raison, et en théologie il fait une place à l'apologétique à côté de la théologie dogmatique pure. Mais il donne à ces diverses disciplines une valeur différente. Notamment :

a) la raison et la philosophie pure, dont Bonaventure fait peu de

cas, est magnifiée chez Thomas. Voilà un point d'histoire que M. Gilson met en pleine lumière. « Au lieu de céder systématiquement aux sollicitations de la foi, tout son effort consiste d'abord à installer la philosophie chez elle, dans un domaine où la raison ne sera pas moins indépendante de la lettre averroïste que du dogme religieux » (p. 123). « Le thomisme, dans ce qu'il y a de plus profond et de plus original, c'est cet effort même d'honnêteté philosophique, d'acceptation totale des exigences du réel et de la raison » (p. 124). Dès lors M. Gilson s'élève — et combien il a raison — contre ceux qui voient dans le thomisme une simple œuvre apologétique (p. 122). « Bien loin que leur œuvre (d'Albert le Grand et de Thomas) ait consisté, comme on le croit généralement, à falsifier plus ou moins consciemment la philosophie pour l'asservir à la théologie, elle semble bien plutôt avoir consisté à faire continuellement violence à la conscience religieuse de leur temps pour la plier aux exigences de la pensée philosophique » (p. 114). Rien n'est plus vrai, et nous félicitons M. Gilson de la sérénité et de la loyauté historiques qu'il met au service de ce jugement de vérité, — son prédécesseur en Sorbonne n'a jamais voulu l'apercevoir au cours de sa longue carrière. C'est cette même vérité qui inspire à M. Gilson ces lignes de sa Préface : « Saint Thomas d'Aquin est le premier des philosophes modernes, au sens plein du mot. Non pas qu'il ait créé les principes et inventé l'attitude dont nous vivons ; non pas même que toutes les directions de pensée par lesquelles le XIIIe siècle prépare l'époque moderne soient concentrées dans son œuvre ; mais parce qu'il est le premier occidental dont la pensée ne se soit asservie ni à un dogme, ni à un système » (p. v).

b) L'apologétique de Thomas d'Aquin est plus prudente que celle de Bonaventure et réduite à des proportions plus modestes. Nous sommes loin de la confiance ingénue des augustiniens qui voient partout des vestiges de la Trinité et songent à justifier rationnellement tous les dogmes. La Trinité étant posée, on peut trouver qu'elle ne contredit pas la raison, mais les arguments dont la raison dispose ne suffiraient pas à l'établir — « tout comme les arguments en faveur de la théorie des épicycles et des excentriques s'accordent avec les faits astronomiques, *ceux-ci posés*, mais ne sont pas assez probants pour les établir » (p. 102). Dès lors Thomas met en garde contre le danger qu'il y a à présenter aux infidèles, comme si elles étaient contraignantes, des raisons qui ne le sont pas (p. 103) [1]).

1) Nous sommes arrivé à des conclusions similaires, en partant d'autres considérations dans notre étude : *Western Philosophy and Theology in the 13th century* (*Harvard Theological Review*, 1918, p. 409).

L'attitude que prend Thomas vis-à-vis des exigences de la raison explique que le Dieu de la philosophie n'est pas évident comme pour Bonaventure, mais qu'il doit être démontré (p. 113). Nous atteignons Dieu au terme d'un syllogisme. « A un univers transparent et dont les moindres parties sont comme pénétrées de signification divine, à une âme intimement illuminée par la lumière de Dieu, saint Thomas substitue un univers opaque et une âme obscurcie... Avec saint Thomas d'Aquin, Dieu s'éloigne de notre intelligence » (p. 118).

Dès lors il n'est plus question de ces illuminations spéciales chères aux augustiniens [1]). L'âme humaine, forme substantielle unique du composé humain « se leste de matière » et contracte avec elle des liens si intimes qu'elle a besoin d'elle pour se réaliser dans toute la perfection. « Elle s'y complaît lorsqu'elle le possède, et lorsqu'elle en est séparée, elle le regrette » (p. 110). Dès lors l'homme est ramené vers la terre, sans cesser de regarder le ciel ; malgré ses angoisses et ses imperfections, la vie terrestre est naturelle et bonne à vivre. La philosophie redevient humaine.

M. Gilson écrit à propos de l'âme et du corps tels que saint Thomas nous les présente : « Leur rapport n'est pas plus intime peut-être qu'il ne l'était dans la doctrine de saint Bonaventure, mais il est autre » (p. 110). En effet, Bonaventure et Thomas d'Aquin partent l'un et l'autre d'une doctrine métaphysique *commune*, qui fait partie de ce que nous appelons le patrimoine scolastique commun, mais ils l'interprètent différemment. M. Gilson eût pu insister sur le rôle métaphysique de la théorie de l'unité de la forme, sur la cohésion et la logique que cette théorie introduit dans la scolastique thomiste, et comment la doctrine de la pluralité des facultés ou des réservoirs d'opération déposés dans *un principe formel unique* répond à toutes les exigences invoquées par les bonaventuriens en faveur de leur pluralisme des formes.

La doctrine de l'unité de la forme, garante de l'unité de l'être, a fait sur les générations qui suivent saint Thomas une impression décisive. Duns Scot lui-même, je pense, en a été affecté : sa théorie des *formalitates* — ou *entitates* — existant dans une *forme unique* est à la fois une concession aux augustiniens

1) M. Gilson croit que pour saint Thomas il y a quelque chose d'inné dans notre faculté, à savoir les principes premiers qu'il appelle « semina scientiarum » (pp. 112 et 152) Ces principes premiers, *dignitates*, ne sont pas innés : praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus quae statim lumine intellectus *agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas*. L'abstraction les fait naître ; il n'y a d'inné que le pouvoir de les engendrer. Cf. *De Veritate*, q. XI, art. I, corp.

(*formalitates* multiples) et un hommage au thomisme (forme unique). Après la lecture de M. Gilson on comprend mieux les trois solutions typiques que nous offre la seconde moitié du XIIIe siècle : pluralité des formes correspondant à une pluralité de déterminations irréductibles dans le même être (solution bonaventurienne) — unité de la forme et pluralité des pouvoirs d'opérations (solution thomiste) — unité de la forme composée intérieurement de *formalitates* reliées entre elles suivant un lien hybride (solution scotiste). On comprend mieux aussi pourquoi la seconde est la plus logique et la plus rigoureuse.

3° Il y eut des frictions inévitables entre les innovations du thomisme et les anciennes doctrines augustiniennes. Les épisodes qui se rattachent à la lutte entre les deux groupes sont bien connus et l'opposition menée à Paris par Etienne Tempier, à Oxford par R. Kilwardby et Peckham a été suffisamment exposée pour qu'il faille revenir sur les faits.

M. Gilson rappelle ces faits, mais il les interprète d'une nouvelle manière : les luttes présentent à ses yeux, non pas un caractère philosophique, mais un caractère religieux. Il parle de « crise religieuse », de son caractère dramatique et de la réforme de la conscience religieuse par Albert le Grand et Thomas d'Aquin (p. 119). Bien plus — et ceci ne manque pas de piquant, quand on songe que le « modernisme » contemporain est aux antipodes du thomisme — « Replacée dans l'ensemble de la pensée catholique, écrit M. Gilson, on peut dire que la philosophie albertino-thomiste constitue la seule tentative de modernisme qui ait jamais réussi » (p. 119). Les lettres de Peckham révéleraient cette inquiétude religieuse. On dit de lui : « Avant d'être un dialecticien qui argumente J. Peckham est une conscience religieuse qui se défend » (p. 120).

Je n'oserais pas souscrire à ces jugements. Peckham est un tempérament exagéré qui dans sa correspondance affectionne les termes pompeux. Kilwardby parle tout autrement dans sa lettre à P. de Conflans, et Peckham lui-même met une sourdine au ton de ses objections dans les *Questiones* qu'on vient de publier. D'autre part, si le thomisme avait ouvert une crise religieuse, les inspirateurs de la condamnation parisienne de 1277 n'eussent pas manqué de s'en prévaloir, et les défenseurs du thomisme auraient tout fait pour disculper leur maître d'une accusation aussi grave. Le silence des uns et des autres est significatif. Le vrai danger religieux venait de l'averroïsme, ce qui nous amène à une dernière question.

4° Dans un chapitre intitulé *La théorie de la double vérité*, M. Gilson distingue trois groupes parmi les averroïstes latins ;

a) Siger de Brabant, *b*) un groupe d'averroïstes contemporains, *c*) Jean de Jandun. La thèse qu'il propose — elle est neuve — se résume ainsi : La doctrine dite de la double vérité n'a pas été défendue, et l'expression n'a pas été choisie par les averroïstes. « Ce sont leurs adversaires qui la leur ont imposée » (p. 55). Et voici comment M. Gilson raisonne : Siger n'aurait d'autre prétention que d'expliquer « la doctrine des philosophes », mais il admettrait que la vérité peut être autre et dans ce cas c'est la raison qu'il sacrifie et la révélation qu'il suit. Siger demeure orthodoxe (p. 59). D'autres averroïstes, moins prudents, prennent parti contre la révélation en faveur de la raison et eux non plus ne peuvent être appelés partisans de la doctrine de la double vérité. Quant à Jean de Jandun, il préfère la raison à la foi et ses formules ironiques ne laissent aucun doute sur ses intentions (p. 66).

M. Gilson ajoute : « C'est évidemment un être réel que cet adversaire de saint Thomas qui se déclarait chrétien » (p. 61), et c'est un être réel que vise dans ses considérants la condamnation d'E. Tempier. Fort bien. Mais alors peut-on encore prétendre que nul averroïste ne souscrivit à la théorie des deux vérités (p. 55)? M. Gilson ne s'arrête pas un instant à l'argumentation de Mandonnet, qui montre par la comparaison du *De anima* de Siger et du *De unitate intellectus* de saint Thomas que l'adversaire visé par celui-ci est Siger de Brabant.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs de la thèse du Siger orthodoxe, il me semble découvrir dans le raisonnement de M. Gilson une confusion entre l'*intention* d'un homme et sa *doctrine*. Avec les meilleures intentions on peut enseigner les pires doctrines. Les intentions d'un homme relèvent de sa personnalité psychologique et de sa conscience morale ; sa doctrine appartient à la critique objective. Une doctrine est ce qu'elle est et dès lors ses *conséquences logiques* en font partie intégrante. Siger présente les doctrines averroïstes comme des solutions *de raison*, et aussi J. de Jandun, mais l'un et l'autre soulignent la valeur de l'argumentation théologique laquelle aboutit à des solutions contradictoires. Alors la théorie de la double vérité ne devient-elle pas, suivant les expressions de M. Gilson, « une conséquence *nécessaire* de l'attitude que les averroïstes avaient adoptée » (p. 59)? Les scolastiques n'ont pas dit autre chose. Quelles que soient les protestations — cyniques ou de bonne foi — des averroïstes du XIIIe siècle et quelles que soient les ironies de J. de Jandun qui ne laissent pas de doute sur son incrédulité, les *doctrines* des averroïstes conduisent légitimement au renversement du principe de contradiction. D'où il suit qu'ils ont défendu la

théorie des deux vérités, quelles que soient leurs protestations à ce sujet.

Les deux premiers chapitres du livre de M. Gilson, intitulés *Le sens du rationalisme chrétien*, et *La servante de la Théologie*, sont non moins intéressants. En voici la substance : aux yeux d'un théologien du IXe au XIIe s., l'univers n'a qu'un sens, et c'est un sens religieux. L'idéal d'une Sagesse unique, tel que l'avait conçu saint Augustin, hante tous les esprits, et dès lors philosophie et théologie se confondent. J. Scot, qui le premier représente cette mentalité, met à la base du savoir humain « la vérité totale et absolue de la Révélation contenue dans les Ecritures » et il la place au-dessus de toute contestation (p. 4). — Mais l'Ecriture parle en symboles, qu'il appartient à la raison de découvrir. Ce qu'on appelle *autorité* est l'ensemble des interprétations présentées par les hommes, notamment par les Pères. Ce sont ces *autorités ou interprétations humaines* — et nullement l'autorité divine de l'Ecriture — que Scot revendique le droit de contrôler et de reviser, au nom même de la raison qui les a établies, et avec l'unique but de retrouver le sens vrai de la Révélation. La raison et la connaissance deviennent, en leur qualité d'interprètes, un cas particulier de la révélation (pp. 1-14). Anselme arrive à peu près aux mêmes résultats, car il s'inspire du même point de vue : il faut croire d'abord pour avoir quelque chose à comprendre (p. 15). Quant à Abélard, il vient naturellement rejoindre saint Anselme et J. Scot Erigène sur cette route qui conduisait les grands docteurs du moyen âge de la foi à la philosophie (p. 24). A propos de l'attitude prise par les trois grands théologiens, M. Gilson conclut qu'elle n'est rien moins que rationaliste. Pareille épithète, écrit-il, « conserve-t-elle encore un sens lorsqu'elle s'applique à un homme — il s'agit de J. Scot — dont la *préoccupation* principale fut de confondre philosophie et théologie sous l'indiscutable autorité de l'Ecriture ? » (p. 14). A moins, poursuit-il, de donner à l'épithète rationaliste une acception plus étroite. « Les dénominations ne sont qu'une question de convention, et rien n'interdit de déclarer rationaliste la doctrine de Scot Erigène parce qu'elle place la raison au-dessus de la tradition patristique, ou parce que ses interprétations rationnelles du dogme ont été souvent malheureuses. On est toujours le rationaliste de quelqu'un » (p. 14).

Assurément. Mais on peut aussi reprendre le mot *rationaliste* dans le sens généralement reçu et entendre par là l'attitude doctrinale de quelqu'un qui fait de sa raison l'arbitre non pas de la tradition patristique du dogme, mais du dogme tout court. Alors se

pose à nouveau la distinction que nous avons faite à propos des averroïstes, entre les *intentions* d'un philosophe et sa philosophie.

La « préoccupation principale de Scot, écrit M. Gilson, fut de confondre philosophie et théologie » (p. 14). La preuve ontologique de saint Anselme — que M. Gilson a raison de rapprocher des intentions de son auteur — est « l'*effort* d'une âme qui demande à la grâce de l'instruire sur sa foi » (p. 18). Abélard n'est pas rationaliste « d'*intention*, puisqu'il déclare le mystère impénétrable » (p. 25). Fort bien. Mais les intentions de Scot, d'Anselme, d'Abélard sont une chose, leurs enseignements une autre chose. Avec l'intention de confondre philosophie et théologie, Scot n'en est pas moins arrivé à une conception du monde et de la vie qui ressemble étonnamment au néo-platonisme émanatif, tandis qu'Abélard jette les bases d'une philosophie pluraliste où l'individualité de chaque être humain est solidement établie. Avec l'intention de confondre philosophie et théologie, Scot et Abélard sont arrivés à des philosophies proprement dites et celles-ci étaient, ou non, en contradiction avec le dogme tel qu'il était interprété par les représentants autorisés de l'Eglise catholique. Si, d'*intention*, ils étaient le contraire de rationalistes, ils pouvaient ainsi devenir rationalistes *de fait*, et probablement de très bonne foi.

L'autre chapitre : « La servante de la théologie » est non moins suggestif. Après avoir caractérisé en traits finement burinés, la figure de Damiani et d'autres théologiens réactionnaires qui regardaient la philosophie comme l'art du diable et voulaient tout au plus lui réserver le rôle de servante de la théologie, M. Gilson rapproche cette attitude de ce qu'il appelle la politique universitaire des Papes : Paris était au XIIIe siècle la métropole intellectuelle de l'occident. Innocent III et ses successeurs conçurent le projet de mettre cette situation de fait au service de l'Eglise, de faire de l'université de Paris une citadelle intellectuelle pour la défense de la foi. Rien ne paraît plus juste, et M. Gilson interprète à la lumière de cette direction la supériorité de la faculté de théologie, les mesures de faveur dont bénéficièrent les Dominicains, les Franciscains et les autres ordres religieux, la valeur cosmopolite (ubique terrarum) du titre de docteur en théologie, l'attitude de l'Eglise vis-à-vis d'Aristote [1]), etc. Les Papes ne virent dans la philosophie que

1) « On comprend aisément que l'Eglise officielle n'ait jamais ressenti le moindre respect ni la moindre tendresse pour Aristote avant qu'il n'eût été baptisé » (p. 49).

l'auxiliaire ou même l'esclave de la théologie — *ancilla*, *pedissequa* — c'est-à-dire ils ne voulaient lui donner d'autre valeur que celle d'être un instrument apologétique.

La formule de P. Damiani, *philosophia ancilla theologiae* est reprise, avec des embellissements, dans les textes pontificaux, et on la trouve notamment dans la fameuse lettre de Grégoire IX à l'Université de Paris en 1228 (Regina... ad pedissequas amplectendas. Chartul. Univ. Paris., t. I, n. 59, p. 114), dans laquelle le pape se plaint qu'on abandonne l'étude théologique pour accorder trop d'attention à la philosophie, bien que celle-ci ne soit que la suivante (pedissequa) de la théologie. On nous permettra de rappeler à ce sujet l'amusante méprise de M. Luchaire (La Société française au temps de Philippe-Auguste, Paris, 1908, p. 200) qui prend à la lettre les paroles du pape et fait un tableau de mœurs des hommes d'Eglise qui « font le bonheur des femmes de chambre ». Le P. de Ghellinck qui relève le passage de Luchaire, écrit très justement : « Il est surprenant que Luchaire... n'ait pas vu l'allégorie dans les termes employés par Grégoire IX ; il prend au sens propre les mots : *ad pedissequas amplectendas*, sans voir que tout le contexte de la lettre et tout l'usage des écrivains du moyen âge, quand ils parlent de ce rôle auxiliaire et inférieur des autres sciences, devait le prémunir contre ce contresens » (Le mouvement théologique du XIIe siècle, 1914, p. 68).

Il va sans dire que les philosophes du XIIIe siècle ne renfermèrent pas la philosophie dans les limites étroites de l'apologétique. Thomas d'Aquin et les autres récusent en fait la parole de Damiani, et nous sommes heureux de voir que M. Gilson en arrive à cette importante conclusion : « C'est donc dans une institution voulue par l'Eglise, en vue de fins spécifiquement religieuses, et, dans une large mesure, contre l'esprit de l'institution même au sein de laquelle elle se développait, que la philosophie moderne a pris naissance » (p. 50).

M. De Wulf.

IX

LE SYSTÈME DE M. ALEXANDER *)

Il pouvait sembler, depuis quelque temps, que l'ère des systèmes philosophiques fût close. N'avait-on pas formulé toutes les réponses typiques qu'il est possible de donner à l'énigme du monde et de l'esprit ? Il restait à choisir entre elles, à les corriger, à les adapter aux découvertes de la science, peut-être à les combiner ; on ne trouverait plus de formule nouvelle à intercaler dans la table définitive où l'on classe les systèmes de l'histoire à l'usage des étudiants en philosophie. Illusion de sceptiques maussades ou fatigués. La réflexion humaine n'a point perdu sa fertilité, et il faut moins d'audace, en ce premier quart du vingtième siècle, pour offrir au public un système du monde que pour écrire une épopée.

En voici bien la preuve. En deux volumes, présentant l'aimable total de 784 pages, M. S. Alexander nous apporte, sans respect humain, non pas des conjectures, non pas des considérations de méthode ouvrant de timides fenêtres sur les tâches possibles de la pensée, mais une série d'affirmations très catégoriques et qui forment un système original et personnel. On nous disait, dans un milieu de philosophes anglais, qu'on n'avait rien vu de pareil depuis Spencer et Stuart Mill : on était loin d'exagérer ; la pensée de Stuart Mill et de Spencer était bien davantage fonction de ses antécédents, elle n'avait pas cette fantaisie inventive et cette richesse d'imagination qui ne sont guère les marques de l'esprit britannique. Pourtant, ancien fellow de Lincoln college à Oxford, professeur de philosophie à l'Université de Manchester, M. Alexander incarne certains traits caractéristiques de l'Angleterre d'aujourd'hui. Il écrit avec l'inimitable aisance qui est la marque d'Oxford, il garde des traces de la formation philosophique qu'il doit à M. Bradley, par lequel il se rattache à l'école hégélienne. En même temps il s'inspire des plus récents progrès des sciences physiques et mathématiques, ses idées se rapprochent de celles de M. Whitehead et de celles d'Einstein, son système a une couleur réaliste assez accentuée, il exprime des

*) S. Alexander, *Space, Time and Deity,* 2 vol. in-8°, pp. XII-347 et XIII-437. Londres, Macmillan.

tendances et des réflexions fort répandues dans le monde des hommes de science. Enfin, très étranger à toute religion définie, ses origines le rattachent, si je suis bien informé, à Israël. Cet ensemble ne rappelle guère ce que beaucoup de personnes, sur le continent, sont habituées à considérer comme spécifiquement anglais, mais les idées de ces personnes retardent beaucoup sur l'actualité d'à-présent. Au surplus, on trouve dans l'œuvre de M. Alexander ce culte du concret et du palpable, cette clarté abondante et sensible, cette tranquille indifférence à l'abstraction et à la logique, cet amour du paradoxe et cette disposition à fondre les idées en compromis de fortune, qui trahissent pour tout œil averti le climat intellectuel où elle a poussé.

Sans descendre dans le détail des questions, tâchons de dégager les lignes générales du système, — puisque système il y a.

L'universalité des choses est faite d'une étoffe commune, elles ne sont toutes que les « modes » de cette « substance » fondamentale. Mais M. A. ne veut pas la chercher derrière les phénomènes, il prétend qu'elle se livre à l'expérience et qu'elle soit une réalité concrète. La métaphysique est, en effet, la plus concrète de toutes les sciences, elle est purement descriptive, elle ne fait appel à aucune théorie, à aucune conception, elle cherche uniquement à démêler ce qu'il y a de plus fondamental dans l'expérience. La substance première est ce que l'on trouve de plus commun dans les choses d'expérience. Qu'est-ce donc ? M. A. est de la famille de ceux qui ont répondu : la matière, ou l'énergie, ou encore l'espace. Mais son information scientifique est plus récente et il répond : un composé indissoluble d'Espace et de Temps [1]. Si l'on veut, il répondrait aussi bien : le mouvement. Mais qu'il soit bien entendu que ce mouvement n'est pas le mouvement de quelque chose de plus fondamental. Au contraire, les choses en sont faites.

Vous êtes d'avis que cela ne correspond guère à l'expérience. Songez cependant aux leçons de la physique : ce que nous saisissons sous forme de chaleur, de couleur ou de son, une conscience plus élémentaire et qui serait accordée au rythme même des choses ne devrait-elle pas le percevoir comme du mouvement ondulatoire ou vibratoire. Et si vous songez ensuite aux leçons de la mécanique la plus récente, ce mouvement vous le concevrez sous le double aspect de l'espace et du temps, mais vous renoncerez à isoler complètement le temps de l'espace ou l'espace du temps.

1) Les majuscules sont de rigueur pour M. A. quand il s'agit de la réalité fondamentale. Un espace ou un temps particulier s'écrivent avec minuscule.

Mais M. A. ne veut faire ici ni de la physique ni des mathématiques. S'il se rencontre avec Einstein, Lorentz et Minkowsky, sa méthode n'est pas la même. Il veut faire de la métaphysique, c'est-à-dire une analyse concrète de l'expérience. Que l'on regarde le temps comme une quatrième dimension, c'est une considération qui va ouvrir de nouvelles possibilités au calcul. De plus les mathématiques mettent dans le temps et l'espace une substance qu'elles s'abstiennent de définir autrement mais qui en est distincte. Pour la métaphysique, l'Espace-Temps est la réalité suprême, et l'union de l'Espace et du Temps est bien plus intime que dans la théorie mathématique. L'Espace, avec les caractères qu'il présente, n'est pas possible sans le Temps. Le Temps n'est pas possible sans l'Espace. Bien entendu, M. A. ne songe pas à une possibilité *a priori* au sens wolffien, mais il croit découvrir la structure intime de la réalité que l'expérience lui révèle : l'Espace est engendré par le Temps, il est « la trace » laissée par l'écoulement du Temps, lequel d'ailleurs ne peut se réaliser que précisément dans un Espace ; le mouvement même du Temps n'est que « l'occupation » de l'Espace ; l'histoire du monde est « une continuelle redistribution des instants du Temps parmi les points de l'Espace ».

Nous ne pouvons détailler davantage cette conception, très élaborée au point de vue de la philosophie de la nature, il nous importe seulement de saisir l'allure générale du système. Disons donc aussitôt que les catégories traditionnelles sont rattachées à l'Espace-Temps. Les choses en effet ne sont, nous l'avons dit, que des modes de l'Espace-Temps, des tourbillons dans cet Océan, des cristaux formés dans cette eau-mère et continuant d'y être plongés. Dès lors les caractères de l'Espace-Temps seront les caractères de toutes choses, ils leur appartiendront nécessairement, ils seront *a priori*, sans que ce terme implique d'ailleurs un fondement étranger à l'expérience. M. A. explique donc, en détail, comment l'existence, l'identité, la relation, l'ordre, la substance, la causalité, la quantité, l'unité, le nombre, le mouvement sont des caractères communs de l'Espace-Temps, et que toutes choses présenteront de quelque manière.

Reste la qualité.

Pour saisir ce qu'elle est, il faut nous placer tout d'abord au point de vue de la conscience. Non pas que nous devions accepter la méthode idéaliste et nous prendre pour la mesure des choses. Mais en tant qu'êtres conscients nous avons, sur la réalité que nous sommes, certains renseignements plus directs, plus faciles à saisir, plus riches de lumières et de conséquences. Nous nous saisissons

à la fois comme corps et comme esprit *(mind)*. Le corps est objectivement contemplé *(contemplated)*. L'esprit se saisit lui-même subjectivement, il n'est jamais pour lui-même un objet, il est, par lui-même, connu d'une autre manière que les objets et, pour caractériser cette forme de conséquences, M. A. propose un terme, celui de *enjoyed*, que l'on pourrait traduire par « vécu ».

Quel est le rapport du corps et de l'esprit? Un certain nombre de faits corporels n'ont pas de face mentale. Mais lorsque les états nerveux atteignent une complexité et une intensité suffisante, ils apparaissent subjectivement sous l'aspect d'états de conscience. Ne disons pas que les états de conscience sont des épiphénomènes, c'est une idée vieillie et ridicule; l'état de conscience est aussi réel qu'autre chose et rien ne permet de penser que l'état nerveux resterait ce qu'il est et se passerait comme il se passe, si l'on supprimait sa face consciente. Ne disons pas non plus qu'il y a causalité mutuelle du physiologique et du conscient, moins encore qu'il y a parallélisme. Le conscient et le nerveux sont tout simplement identiques. A un certain degré de complexité et d'intensité les phénomènes nerveux possèdent cette réalité nouvelle, régie par des lois nouvelles, et qui est la conscience. On ne peut réduire la conscience à la physiologie nerveuse, on ne peut réduire les lois de la conscience à des lois physiologiques, on ne peut en parler clairement et complètement qu'en termes de psychologie, aucun arrangement physiologique ne pourrait jamais donner une idée de ce que c'est que la conscience, avant qu'on en ait fait l'expérience. Et pourtant c'est précisément un certain état nerveux qui est la conscience, lui-même est conditionné par d'autres états nerveux et physiologiques qui sont ainsi les conditions de la conscience, et à son tour la conscience — identique à un état nerveux, — peut être cause d'états ultérieurs, les uns conscients et nerveux, les autres simplement nerveux ou même physiques et extérieurs, et d'un retentissement indéfini.

N'entrons pas dans le détail de la psychologie que M. A. construit sur cette base. Au point de vue systématique qui nous occupe, nous avons ici une clef qui doit nous permettre de comprendre ce que c'est, à tous les degrés, que la qualité. La conscience en est une forme et la plus accessible à notre étude. Nous en trouvons ensuite des formes inférieures.

Descendons d'un degré. En dessous de la conscience, il y a la vie, qui correspond à certains arrangements des corps chimiques. A son tour l'affinité chimique présente certains arrangements de la qualité physique. Celle-ci elle-même apparaît comme une combi-

naison de la mécanique. Et tout en bas de l'échelle, le Temps, nous le savons déjà, est un aspect de l'Espace. Embrassons d'un coup d'œil cette échelle, nous avons devant nous la hiérarchie des qualités. Chaque qualité supérieure est formée d'un arrangement assez complexe de la qualité inférieure, elle est cet arrangement même, mais en y apportant la richesse nouvelle et les lois propres qui la caractérisent. Et puisque la conscience nous a fourni la clef du monde des qualités, nous dirons que chacune des qualités joue, par rapport au degré précédent, le même rôle que la conscience et tel est le rapport du Temps à l'Espace : *Time is the mind of Space.*

Revenons maintenant à la connaissance. L'esprit se saisit, se *vit* lui-même, nous venons de le dire. En même temps il saisit des objets, il les *contemple.* Mais ceci n'a rien de mystérieux, rien d'unique, rien qui donne à l'esprit une position centrale dans l'univers. La relation qu'il y a entre le connaissant et le connu n'est pas, comme telle, différente de la relation qu'il y a entre deux autres réalités de l'univers, mettons entre ma table et le plancher ou encore entre une plante et le mur du jardin. Les modes de cette relation varient selon la nature des objets. Un corps matériel résiste, pèse, et c'est le cas du plancher et de la table. Une plante pousse et s'adapte aux circonstances et, par exemple, s'attache aux clous qui parsèment le mur. L'esprit a conscience des choses qui l'entourent et il les contemple. Supprimez cette « contemplation », cela ne change rien à la réalité des choses; posez-la, rien ne s'en trouve ajouté à l'univers.

Cependant je ne connais pas tout le détail des choses qui m'entourent, et je m'occupe, d'autre part, d'un certain nombre de choses qui sont fort loin de mon voisinage, si même elles n'habitent pas les régions nébuleuses de la chimère.

Qu'à cela ne tienne, il n'en est pas moins vrai qu'à tout acte de conscience correspond un objet quelque part dans le monde. La conscience ne saisit pas tout le détail des choses. Concevez celles-ci comme constituées d'une multitude d'aspects, la conscience en saisit quelques-uns, elle néglige les autres, elle ne crée rien ; son rôle est seulement d'opérer dans la foule des objets possibles une sélection : tel le projecteur qui illumine, dans la nuit, quelque coin de la bataille. Mais parfois aussi elle remonte le cours du temps, elle évoque des objets qui lui furent donnés autrefois et dont la mémoire conserve la trace ; elle combine les aspects divers d'une même chose ou les aspects semblables de choses différentes ; n'allons pas compliquer les problèmes en interprétant la connaissance simple et première à la lumière de ces cas complexes, il faut au contraire

ramener les cas complexes aux cas simples. En aucun cas l'esprit ne crée un objet, l'erreur même ne résulte que d'une combinaison d'aspects qui existent isolément dans la réalité.

On reconnaît ici les doctrines du néo-réalisme. M. A. les accepte, il les expose avec une clarté, une aisance que l'on ne trouverait pas dans les premiers travaux de l'école. Mais faut-il considérer ces doctrines comme la base logique de tout son système ?

Tel n'est point son avis. Il proteste (*Mind*, octobre 1921, p. 411) contre une déformation aussi grossière de sa pensée. La théorie de la connaissance n'est pas primordiale dans sa philosophie, elle n'est qu'une conséquence de ses principes généraux.

Et pourtant, ne lui a-t-il pas fallu, avant de formuler ces principes généraux, établir dans une introduction, le point de vue épistémologique du réalisme. A vrai dire, il croit ne faire, dans cette introduction, qu'une hypothèse dont le succès vérifiera la valeur. Ne partage-t-il pas l'illusion commune des néo-réalistes et qui les empêche de saisir et de formuler nettement l'épistémologie, à la fois très simple et très fondamentale, qui est impliquée dans leur doctrine? N'est-ce point faute d'avoir tiré au clair les bases mêmes dont ils partent, que leur métaphysique reste confuse et mêlée de description sensible ? Ce n'est point le lieu de discuter ces choses ; contentons-nous de noter comment M. A. tente de généraliser sa notion de la connaissance.

L'être conscient connaît objectivement, « contemple » les éléments de la réalité qui se trouvent à un niveau qualitatif inférieur au sien. Il ne se contemple pas lui-même, il ne peut que se « vivre ». Quant aux autres êtres, qui sont au même niveau que lui, il ne peut pas non plus en faire l'objet d'une contemplation, il en a une intuition immédiate et directe, mais qui reste vague et comme divinatoire. Pour lui donner plus de précision, il doit recourir à l'analogie et interpréter les autres consciences en fonction de ce qu'il découvre en lui-même. Ce n'est pas de la « contemplation ».

Or, d'après M. A. ces relations doivent se retrouver à tous les niveaux de l'être. De la même façon, il y a une relation qui peut s'appeler « connaissance » entre la plante et les êtres de qualité inférieure qui la nourrissent ; et on la retrouve, encore plus bas, entre les êtres matériels physiques et les réalités primitives qui les conditionnent au point de vue mécanique. Entendons bien que ce langage est métaphorique. Pourtant, il s'agit d'une sorte de « révélation ». Tout en avouant qu'il lui est difficile d'expliquer en quoi elle consiste, M. A. tient à ne pas laisser la métaphore isolée et il nous enseigne qu'en outre la plante « vit » (enjoys) son propre

caractère de plante, et qu'elle a une certaine « assurance » divinatoire de la réalité des autres plantes. De même en est-il de la table et du plancher : ils ont, de leur matérialité réciproque, une sorte de solide « assurance ».

Peut-être l'intérêt de ces généralisations se trouve-t-il surtout dans les conséquences qu'elles permettent d'entrevoir si, au lieu de descendre la série des êtres qualitatifs, nous entreprenons de la remonter. Pourquoi la hiérarchie des qualités s'arrêterait-elle à notre conscience ? Elle est la plus haute qualité qui soit accessible à notre expérience, mais rien n'empêche nos conceptions de la dépasser. De même que la vie est le terrain où surgit la conscience, de même la conscience serait le terrain où surgit une qualité supérieure, elle serait le « corps » de quelque réalité plus haute qu'en souvenir de l'Ancien Testament on appellera un « ange » et, plus haut encore, d'une réalité qu'on appellera Dieu.

Hypothèse d'abord, et qui sert à préciser la doctrine réaliste. L' « ange » serait aussi inébranlable dans son réalisme que nous pouvons l'être dans nos certitudes sensibles. De même que nous voyons les plantes puiser dans le sol les sucs dont elles vivent, de même il « contemplerait » nos consciences et il verrait qu'elles ne font pas leurs objets, qu'elles les supposent et ne leur ajoutent rien tant qu'elles se bornent à les connaître. La conscience, en connaissant les choses, ne fait que choisir parmi elles les objets de son attention, dessiner les perspectives possibles où, ensuite, son action s'exercera. Ce n'est que cette action qui pourra ensuite les modifier. Du haut de sa connaissance supérieure, l'ange contemplera ces efforts jusqu'au point où, à son tour, il « émergera » de l'humanité, de la même manière que la conscience émerge de nos états nerveux.

Mais cette hypothèse a un autre rôle. Un système complet de philosophie ne peut ignorer la religion. Il faut que, de quelque manière, il arrive à relier à la théorie du monde et de l'homme qu'il construit, l'ensemble de sentiments et de pratiques que ce mot recouvre. On peut, en précisant son objet, justifier et raffermir la la religion. On peut, en niant cet objet, essayer de la détruire dans les âmes. On peut aussi essayer d'interpréter le sentiment religieux de manière à ce qu'il se satisfasse des objets que la philosophie peut reconnaître, et au surplus on s'emploiera à colorer ceux-ci de manière à ce qu'ils répondent aux besoins du sentiment. Des compromis de ce genre sont assez dans la tradition de la philosophie anglaise, la souplesse de l'anglicanisme s'y prête aussi bien que la mentalité nationale. M. A. est resté dans la ligne de cette tradition. Un de ses critiques, M. Broad, dans un article d'ailleurs sympa-

thique (*Mind*, janvier et avril 1921), se demande s'il ne faut pas entendre la partie théologique du système de M. A. comme une bonne page d'humour à froid, mais M. A. proteste (*Mind*, oct. 1921) de son très grand sérieux. Je le crois sincère, il n'a fait que pousser la méthode des compromis jusqu'à un certain point extrême et je n'oserais pas affirmer que nulle part aucun prédicant d'aucune dénomination religieuse ne se soit jamais permis de minimiser au même degré les croyances qu'il était censé représenter.

Donc, pour M. A. la « déité » est la qualité immédiatement supérieure à celles dont il nous a montré la hiérarchie. Existe-t-elle ? Si même elle existait, nous n'en pourrions rien savoir. Mais le progrès de l'univers ne peut s'arrrêter, le monde est « en travail » de Dieu ; le sentiment religieux est l'expression même de cet effort, il n'a rien d'une connaissance mais il implique l'assurance que le monde marche vers la déité : la foi n'est pas autre chose.

Dieu, dans toute l'expression de ce mot, serait infini. Mais, en tant qu'infini, il ne peut être actuel, car toute réalisation de la « déité » se trouvera aussitôt tendre, à son tour, vers une réalisation plus haute.

Ce messianisme cosmique est-il un panthéisme ? M. A. estime qu'il faut plutôt y voir une forme de théisme. Sans doute le monde est le « corps » de Dieu, mais la « déité » n'appartient pas au monde, elle est transcendante.

Un dernier point pour achever d'indiquer les grandes lignes du système de M. A. Les valeurs, — vérité, morale, esthétique — forment un élément d'un autre ordre que la substance du Temps-Espace et la hiérarchie des qualités. Elles sont l'œuvre de l'esprit, sa seule œuvre. Elles n'existent qu'en vertu du rapport de l'esprit et des objets. Un objet n'est ni vrai ni faux par lui seul, il n'est pas davantage bon ou esthétique. Les valeurs ne surgissent qu'en présence de l'esprit et par le fait de l'attitude que l'esprit prend à leur égard. Elles ne sont pas pour cela subjectives, elles sont commandées par la réalité des choses, mais l'esprit, dans les appréciations qu'il formule, peut s'écarter de la juste valeur. La vie sociale, le conflit des opinions les met en meilleure lumière et conduit à les rectifier. Cette théorie des valeurs semble corriger, assez heureusement, les exagérations que présentaient les doctrines néo-réalistes. Pour achever de la caractériser, il importe d'ajouter que M. A., fidèle à l'allure générale de sa construction, a voulu trouver, à des niveaux inférieurs d'existence, un analogue de la valeur. L'adaptation biologique le lui a fourni, il a essayé d'en généraliser la notion

et de l'étendre au maintien des formes chimiques et même à tout ce qu'il y a de stabilité dans l'univers.

Nous avons ainsi sous les yeux les lignes générales du système de M. A. Dans ce cadre un grand nombre de questions se trouvent traitées avec plus ou moins de bonheur. Il serait difficile de les indiquer sans aggraver encore l'impression assez confuse qui, je le crains, se dégage déjà de cet exposé où trop de choses se pressent dans une forme trop sommaire. L'intérêt de cette œuvre est surtout dans son ensemble. Est-il vraiment neuf? S'il fallait lui chercher des ancêtres, je crois que M. A. nous inviterait à regarder dans la direction de Spinoza, mais les différences apparaîtraient immenses. Nous trouverions d'autres analogies, plus partielles sans doute, mais peut-être plus accentuées, en relisant les néo-réalistes, et aussi les pragmatistes, et M. Bergson, et M. Bradley. Nous pourrions relever d'innombrables emprunts aux idées émises, sur diverses questions, au cours des vingt-cinq dernières années ; en particulier, nous avons assez dit comment ce livre est l'écho des dernières discussions de la philosophie scientifique. M. Alexander est très au courant. Mais, malgré tout, il y a dans son œuvre une chose qui lui appartient, c'est le ciment qui unit tout cela, l'idée systématique qu'il a conçue et qu'on ne saurait manquer de trouver assez originale et assez suggestive.

Gardons-nous de vaines discussions. M. A. n'a pas écrit une ligne qui dépasse le point de vue de la description empirique. Mais dans cet ordre des phénomènes on voit se projeter l'ombre de la métaphysique. A certains moments il l'a dessinée avec assez de précision ; il a opéré d'intéressants rapprochements entre des éléments que les sciences séparent trop et que la philosophie pure ne regarde pas toujours d'assez près. Tout cela fait réfléchir et récompense une lecture attentive.

L. Noël.

COMPTES RENDUS

Maurice Debaisieux, *Analogie et symbolisme.* Etude critique de l'Analogie comparée au Symbolisme dans la connaissance métaphysique et religieuse. In-8°, 330 pp. Paris, Beauchesne, 1921. Prix : 16 fr.

L'auteur est professeur de philosophie à l'Ecole Jeanne d'Arc de Lille. « Si le présent essai ose timidement réclamer quelque mérite, écrit-il dans sa Préface, ce n'est pas celui de dire du nouveau, — en aurait-on d'ailleurs le droit ? — mais uniquement de s'appliquer à présenter l'analogie comme une méthode indispensable et sûre, d'en signaler l'usage efficace et concluant dans les divers domaines de la connaissance, autrement dit de placer un peu mieux une balle dont beaucoup ont déjà joué ».

Après une introduction historique, la première partie du livre situe l'analogie dans la connaissance en général et l'oppose au symbolisme. Cette analyse psychologique est bien conduite. Par l'univoque l'esprit s'arrête en face des choses sur le semblable à l'exclusion du divers; s'il s'arrêtait au divers à l'exclusion du semblable, il obtiendrait des équivoques; en s'arrêtant *à la fois* sur le semblable et le divers, il obtient des analogues. L'idée de proportion est donc inséparable de l'analogie.

Or cette proportion peut se retrouver avec sa nature propre dans chacun des analogues ; c'est l'analogie *intrinsèque* à laquelle se rattache le symbole. Dans la métaphore en effet il se trouve une analogie, une comparaison, dont un des termes est supprimé.

Ainsi « la raison » du lion n'est formelle que dans le lion. Le Christ est appelé « *le lion de Juda* » parce que, d'une manière accidentellement proportionnelle, la force intérieure du Christ évoque la force physique du roi des animaux.

Si la « raison » de l'analogie, formellement et proprement sauve dans un seul des analogués, s'applique à l'autre terme d'une manière *extrinsèque* en vertu d'une relation causale, essentielle, l'analogie est une analogie d'attribution.

L'analogie de proportion intrinsèque livrée à ses seules ressources, n'est pas extensive de la connaissance. « *Comme dans une* » *analogie de proportion on ne connaît que deux termes, on est inca-* » *pable de déterminer la nature et la valeur des deux autres* » (p. 96). Il faut recourir à un principe de détermination extérieur qui nous introduit dans l'analogie d'attribution. Il se trouve un moment où la notion de l'être qui commence s'est enrichie de la relation avec la cause. Le jugement de causalité est donc réellement extensif c'est-à-dire synthétique.

L'auteur est bien de l'avis que seule une analyse *métaphysique* de la causalité nous permet d'affirmer que l'analogie d'attribution est instrument efficace de progrès scientifique (p. 100). C'est après cette étude que l'analogie est appliquée par lui à la connaissance naturelle de Dieu et au contenu du dogme.

Or dans la critique du symbolisme moderne et de l'agnosticisme, dans l'étude approfondie de ce qui justifie l'analogie de l'être, le problème de la composition d'essence et d'existence n'est pas même indiqué. C'est là pourtant et là uniquement que se trouve la réponse au monisme, au vague panthéisme du modernisme symboliste.

Remarquable du point de vue psychologique, cette étude nouvelle sur l'analogie nous semble superficielle du point de vue métaphysique. L'examen du caractère d'abstraction improprement dite du transcendental, *ens*, *res*, *aliquid*, ne nous fait pas saisir le caractère absolu de l'être dépassant toutes les catégories et pourtant *intrinsèquement* présent en chacune d'elles.

Le rattachement au principe d'identité : *l'être est l'être*, du principe de causalité efficiente est habilement esquivé. L'expérience ne peut se dépasser elle-même. Qu'est-ce qui permet à l'intelligence humaine de s'établir dans l'absolu, dans le nécessaire ; de dépasser ce qui est, pour poser ce qui doit être ? Autant de questions essentielles qu'évoquait le titre du livre : « *Analogie dans la connaissance métaphysique* » et qui ne sont même pas abordées.

Et pourtant si l'analogie d'attribution s'impose absolument, *per se*, ce n'est pas à cause de l'expérience de notre causalité personnelle et limitée, c'est parce que l'analogie *métaphysique* de proportion intrinsèque comporte de soi un rapport nécessaire à la raison d'être absolue.

Il est donc possible encore « de placer un peu mieux une balle dont beaucoup ont déjà joué », tout en demeurant fidèle à l'esprit de la philosophie de saint Thomas.

Que l'on médite pour s'en convaincre les passages suivants ;

Somme théol. 1ª p., q. 44, art. 1, ad 1. ad 2. ad 3., comparés au *de potentia*, q. 3, art. 4 ad 3.

Le rapport à la cause créatrice ne définit pas le fini *dans sa nature*, mais le situe dans *l'être*. Or l'être, sans être essentiel au limité, est pourtant autre chose qu'un accident logique. La relation à la cause créatrice n'est pas dans le fini un accident comme les autres. L'être, le transcendantal : voilà l'unique fondement de l'analogie métaphysique et de la connaissance religieuse.

N. Balthasar.

Joseph Donat, S. J. *Summa philosophiae christianae.* Œniponte, F. Rauch, in-8°. VII : *Ethica generalis.* Ed. 1 et 2 (1920), 228 pp. — VIII : *Ethica specialis.* Ed. 1 et 2 (1921), 303 pp.

Le cours de philosophie du P. Donat se fait remarquer par de sérieuses qualités : doctrine sûre, exposé clair et méthodique, documentation soignée, références choisies. A ces divers points de vue, les volumes que nous présentons aujourd'hui ne le cèdent en rien à leurs devanciers. On sent que l'auteur a achevé son œuvre avec la préoccupation de fonder solidement et de mettre en vive lumière les vrais principes de la conduite, qui seuls peuvent servir efficacement à dénouer l'effroyable crise du temps présent.

Il faut féliciter le P. Donat d'avoir résolument écarté, dans un ouvrage qui s'adresse avant tout à des étudiants, bien des questions qui ne présentent plus guère qu'un intérêt historique, ce qui lui permet de faire une large part aux problèmes actuels. Les doctrines qu'on peut grouper sous le titre de « morales indépendantes » sont discutées à fond. En morale spéciale, l'auteur a été heureusement inspiré en donnant à certaines questions tous les développements qu'exige leur importance, par exemple à celles du fondement de la propriété privée, de l'origine et de la fin du pouvoir civil, des devoirs de l'autorité en ce qui concerne la question sociale et en matière d'enseignement, des rapports entre l'Eglise et l'Etat, etc.

Personne ne s'étonnera que l'auteur se montre particulièrement bien informé de la littérature et de l'histoire de l'Europe centrale ; néanmoins, le souci avéré du P. Donat d'être complet et actuel fait regretter qu'il n'ait pas signalé au moins la position prise par l'Ecole sociologique et par les pragmatistes dans les questions morales.

G. Wallerand.

CHRONIQUE.

— La « Fondation universitaire belge » vient de publier dans la collection de ses Publications deux ouvrages philosophiques écrits par des professeurs d'Universités belges, et dont des extraits ont paru dans cette Revue.

Le premier est l'œuvre de M. Nys, bien connu du monde savant par ses travaux sur la philosophie de la nature. Sous le titre *La Notion d'Espace*, l'auteur poursuit le développement ou la mise au point d'une étude couronnée par l'Académie royale de Belgique et consignée dans ses *Mémoires* en 1907. Le livre comprend deux parties : Dans la première, intitulée « La nature de l'espace », l'auteur expose et soumet à un examen critique les diverses théories spatiales réparties en trois groupes : théories ultraréalistes, théories ultrasubjectivistes, théories réalistes modérées. Il souscrit à une conception réaliste modérée qui semble échapper aux critiques antérieures et répondre à la fois au langage ordinaire et scientifique. Dans une seconde partie, intitulée « Propriétés de l'espace », il cherche à résoudre les questions suivantes : l'espace est-il un ou multiple, fini ou infini, mobile ou immobile, essentiellement relatif, occupé par une matière continue ou discontinue, homogène ou hétérogène, à trois ou à *n* dimensions ?

Le second ouvrage est de M. E. Dupréel, professeur à l'Université de Bruxelles, et est intitulé : *La Légende socratique et les Sources de Platon*. L'auteur y défend une thèse neuve et audacieuse : L'œuvre, la vie et la mort de Socrate sont une fiction littéraire. Il n'y a pas eu de révolution socratique dans la pensée grecque. Les *Dialogues* ont été composés d'après des écrits du ve siècle, dus notamment aux sophistes, aux comiques, aux orateurs. M. Dupréel est d'avis que la recherche des « Sources de Platon » permettra de démêler une collection de doctrines indûment confondues jusqu'ici sous un prétendu platonisme, et qu'elle oblige déjà à poser, avec l'espoir de le résoudre, le problème de l'origine de l'aristotélisme.

Nécrologie. — Le R. P. Aug. Castelein, S. J., (né à Menin le 23 novembre 1840) est décédé le 29 janvier dernier au Collège de Notre-Dame de la Paix, à Namur, où il avait, durant de longues

années, fait les cours de philosophie de la candidature en philosophie et lettres. Maître très écouté, il forma de nombreuses générations d'étudiants sur lesquels il exerça une influence durable. De son enseignement, il reste quatre gros volumes, qui eurent de multiples éditions, *Logique*, *Psychologie*, *Morale*, *Droit naturel*.

— Fin février est mort à Amsterdam le R. P. J. V. De Groot, titulaire de la chaire de philosophie thomiste à l'Université communale de cette ville, docteur *honoris causa* de l'Institut de philosophie de Louvain, maître en théologie, etc. Il laisse une remarquable *Vie de saint Thomas* (1re éd. 1882 ; 2e éd. 1907). La traduction française qu'on en avait entrepris, n'a malheureusement pas abouti. Fort au courant de la philosophie moderne et contemporaine, le P. De Groot s'est plu à faire dans divers ouvrages des rapprochements suggestifs entre les théories qu'il étudiait et les solutions souvent plus adéquates de problèmes anciens et nouveaux, qu'il tirait des principes du thomisme (*Denkers van onzen tijd*, 1905, 2e éd. 1918 : A. Spencer, Dubois-Reymond, Pasteur, Brunetière, Newman ; *Denkers over ziel en leven*, 1917 : saint Thomas, Descartes, Boerhave, Maine de Biran, Lacordaire).

— Professeur à l'Université de Leyde, G. J. P. J. Bolland est mort en janvier à l'âge de 56 ans. Il donna une édition annotée des *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Leiden, 2e éd., 1908) de Hegel et publia une foule d'écrits en néerlandais, en vue de répandre et de défendre l'hégélianisme orthodoxe. Malgré le ton apocalyptique et souvent réactionnaire de son enseignement, peut-être à cause de cela même, son influence sur le mouvement philosophique de son pays a été considérable.

— Benno Erdmann, décédé le 7 janvier dernier, à l'âge de 70 ans, était l'un des maîtres, non pas précisément du kantisme allemand, mais de la *Kantforschung*. Tandis que le mouvement néo-kantien se réclamait de Kant, l'interprétait et le développait, souvent avec une assez grande liberté, l'étude historique et philologique du philosophe de Kœnigsberg a été menée avec une objectivité plus désintéressée par des hommes comme celui-ci. Il dirigeait, depuis la mort de Dilthey, l'édition de Kant entreprise par l'Académie de Berlin ; mais avant cela il avait publié plusieurs éditions critiques des œuvres principales, avec des introductions de haute valeur. On lui doit aussi des études sur la formation de Kant, des travaux sur Leibniz et d'autres travaux historiques. Mais son importance était grande aussi sur le terrain de la philosophie systématique. Il s'est occupé surtout des rapports de la logique et de la psychologie. Il les distingue nettement, et insiste sur le rôle normatif de la logique.

Néanmoins il considère, en dernière analyse, les lois de la pensée comme fondées sur notre expérience humaine et relatives à celle-ci. Son traité de Logique s'arrête à la première partie *Logische Elementarlehre*, 2e éd. 1907. Il s'est livré aussi à des recherches psychologiques sur l'activité intellectuelle.

— Avec Alfred Espinas, décédé récemment à l'âge de 77 ans, disparaît une figure intéressante de l'école sociologique française. Durant sa longue carrière universitaire, — il enseigna dans diverses universités de provinces et mourut professeur honoraire de la faculté des lettres de Paris, — il produisit de nombreux ouvrages, dont plusieurs firent sensation. Rappelons sa thèse sur *Les sociétés animales. Etudes de psychologie comparée* (1877), et ensuite : *La psychologie expérimentale en Italie* (1885) ; *Histoire des doctrines économiques* (1891) ; *Les origines de la technologie. Etude sociologique* (1897) ; *La philosophie sociale du XVIIIe siècle et la Révolution* (1898) ; etc.

Enseignement. — Partout se multiplient les chaires destinées à faire connaître la philosophie de saint Thomas et la scolastique. A l'Université de Londres, le R. P. Vincent Mac Nabb, bien connu par la traduction anglaise de la *Somme théologique*, entreprise par les dominicains de la province d'Angleterre, est devenu professeur en titre et a été chargé de faire un cours sur la *Somme*.

— Le Dr Schreiber, autrefois professeur de philosophie au Séminaire de Fulda et codirecteur de la revue *Philosophisches Jahrbuch*, a été nommé récemment évêque de Meissen. Il a fait depuis lors à l'Université de Leipzig une série de conférences sur la philosophie kantienne. Chose à remarquer, ces conférences ont eu un vif succès dans un milieu, où l'on n'est guère habitué à voir traiter du kantisme du point de vue de la philosophie traditionnelle.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION.

Bulletins du Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology (Washington, Government Printing Office) :

59. Franz Boas. — Kutenai Tales, together with Texts collected by A. F. Chamberlain. 1918.

61. Frances Densmore. — Teton Sioux Music. 1918.

63. John M. Cooper. — Analytical and Critical Bibliography of the Tribes of Tierra Del Fuego and Adjacent Territory. 1917.

66. Ales Hrdlicka. — Recent Discoveries attributed to Early Man in America. 1918.

74. Alfred M. Tozzer. — Excavation of a Site at Santiago Ahuitzola, D. F. Mexico. 1921.

Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution, 1919. Ibid., 1921.

Thirty-fifth Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1913-1914. Part. I. Ibid., 1921.

Léon Duguit. — Traité de droit constitutionnel. 2me éd. Vol. I. La règle de droit. — Le problème de l'Etat. Paris, de Boccard, 1921.

Jacques Maritain. — Théonas ou les entretiens d'un sage et de deux philosophes sur diverses matières inégalement actuelles (Bibliothèque française de philosophie). Paris, Nouvelle librairie nationale, 1921.

F. Nicolardot. — A propos de Bergson. Remarques et esquisses. Paris, Vrin, 1921.

Œuvres de Ruysbroeck l'Admirable. Traduction du flamand par les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques. 2me édition revue et corrigée. T. II. Le livre du Royaume des amants de Dieu. Le livre de la plus haute Vérité. Bruxelles et Paris, Vromant, 1921.

Georges Sorel. — Les illusions du progrès. 3me éd. revue et augmentée. Paris, Rivière, 1921.

Id. — Réflexions sur la violence. 5me édition avec plaidoyer pour Lénine. Ibid., 1922.

P. F. Zacharias Van de Woesteyne, O. F. M. — Cursus philosophicus. Tomus I : Logica minor, Logica maior, Ontologia. Mechliniae, Typ. S. Francisci, 1921.

Fondation Universitaire. Premier rapport annuel. 1920-1921. Bruxelles, R. Sand, 1921.

Mandonnet, O. P. et J. Destrez, O. P. — Bibliographie thomiste (Bibliothèque thomiste, I) Le Saulchoir, Kain, Revue des Sciences philosophiques et théologiques, 1921.

A. Birkenmajer. — Studja nad Witelonem, I (Etudes sur Witelo). Krakow, Nakladem Polskiej Akademji Umiejetnosci, 1921.

Annuaire de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Institut Saint-Louis à Bruxelles. Bruxelles, Brasseur et Roos, 1922.

P. Archambault, M. Brillant, P. Gemahling, L. Ruy, M. Blondel. — Le procès de l'Intelligence. Paris, Bloud et Gay, 1922.

The John Rylands Facsimiles : 1. Propositio Johannis Russell. 2. Dives Pragmaticus. 3. A litil boke for the Pestilence. Manchester University Press, 1919-1920.

Henry Guppy, M. A. — The John Rylands Library. Manchester, 1921.

L. Wouters. — De systemate morali dissertatio. Wittem, 1918.

Francis Warrain. — Conception psycho-physique de la gamme (Extrait du Bulletin de l'Institut général psychologique, nos 1-3). Paris, au siège de la Société, 1921.

Roger PICARD. — Le contrôle ouvrier sur la gestion des entreprises. Paris, Rivière, 1922.

Pietro MIGNOSI. — L'assurdo democratico. Caltanisseta, Edizioni di « Sicania », 1922.

Dr. Martin GRABMANN. — Die Idee des Lebens in der Theologie des hl. Thomas von Aquin. Paderborn, Schöningh, 1922.

Louis LAVELLE. — La dialectique du monde sensible (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, fasc. 4). Strasbourg, Commission des publications de la Faculté des Lettres, 1921.

ID — La perception visuelle de la profondeur (Même coll., fasc 5). Ibid., 1921.

Etienne GILSON. — Etudes de Philosophie médiévale (Même collection, fasc. 3). Ibid., 1921.

Dr. P. Leonardo LEMMENS O. F. M. — S. Bonaventura, cardinale e dottore della Chiesa. Vers. italiana del Dr. G. DI FABIO. Milano, Vita e Pensiero, 1921.

L'Académie royale de Belgique depuis sa fondation (1772-1922). Bruxelles, Lamertin, Hayez, 1922.

Ios. GREDT, O. S. B. — Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae. Ed. tertia, aucta et emendata. 2 vol. Fribourg en Br., Herder, 1921, 1922.

Paul DECOSTER. — Le règne de la Pensée. Bruxelles, Lamertin, 1922.

Ed. VLIETINCK. — Wat is de wijsbegeerte der geschiedenis? Antwerpen, Dirix-Van Riet, 1922.

CH. LALO. — Aristote (Les Philosophes). Paris, P. Mellottée, s. d.

Th. DORM. — G. Heymans' psychischer Monismus mit besonderer Berücksichtigung des Leib-Seele-Problems. Tübingen, Osiander'sche Buchhandlung, 1922.

R. P. J. BERTHIER, O. P. — Dante. La Divine Comédie, traduction littérale avec notes. Paris, Desclée-De Brouwer & Cie; A. Picard, 1921.

J. VIALATOUX. — L'idée de civilisation dans la Philosophie de saint Thomas. Lyon. 30 pp.

G. HANOTAUX. — Histoire de la Nation Française. T. XII. Histoire des Lettres, par J. BÉDIER, A. JEANROY, E. PICAVET; T. VI. Histoire religieuse, par G. GOYAU. Paris, Société de l'histoire nationale.

L. VIVANTE. — Della intelligenza nell' espressione. Roma, Maglione e Strini, 1922.

Dr. M. ENGEL. — Gedanken über das Denken (Bibliotek f. Philosophie, 22. Bd.). Berlin, L. Simion, 1922.

A. RADEMACHER. — Die Gottsehnsucht der Seele (Der Katholische Gedanke, I. Band). München, Theatiner Verlag, 1922.

M. GRABMANN. — Wesen und Grundlagen der Katholischen Mystik (même coll., II. Bd.). Ibid., 1922.

X

L'ANALOGIE DE PROPORTION

CHEZ

SAINT THOMAS D'AQUIN

Saint Thomas d'Aquin apparut à ses contemporains comme un esprit hardi et son biographe Guillaume de Tocco, dans un texte souvent cité, insiste sur les nouveautés de son enseignement : les auditeurs qui écoutaient le maître dominicain défendre des vérités nouvelles avec des arguments nouveaux, ne doutaient pas que Dieu n'eût éclairé ce génie novateur des rayons d'une lumière nouvelle et, convaincus, ils n'hésitaient pas à propager la vérité nouvelle [1]. Tous cependant n'étaient pas convaincus, surtout parmi ceux qui n'étaient pas Frères Prêcheurs et beaucoup se scandalisaient. Nous n'avons pas à exposer toutes les « nouveautés » de saint Thomas ; nous nous bornerons à signaler, d'après les augustiniens, celles qui se rattachent à la notion d'analogie.

Sur la question de l'origine de nos idées, Thomas semble abandonner complètement la doctrine de l'école augustinienne ; Mathieu d'Acquasparta, fidèle disciple de saint Bonaventure, note le fait à plusieurs reprises [2]. Les augustiniens n'avaient accueilli que partiellement la théorie

1) De Wulf, *Hist. de la philosophie médiévale*, p. 421. Paris, 1912.
2) Nommé cardinal en 1288. Mort en 1302.

péripatéticienne de la « table rase » ; notre intelligence, selon eux, ne puisait dans l'expérience sensible que les concepts dont la compréhension se réduisait à des images épurées et universalisées ; toutes les idées qui ne pouvaient s'incarner dans une image, — idées de justice, de vérité, de perfection, — ne venaient pas de nos sens ; elles étaient les rayons de la lumière que Dieu laissait tomber sur notre âme. Thomas n'admet pas les réserves des augustiniens ; toutes nos connaissances viennent des sens. Les objets extérieurs agissent sur nos organes, la sensation laisse une image dans le « sens commun » et l'intelligence, avec les seules forces de son intellect agent, la transfigure et construit avec elle une idée universelle [1]).

L'objet que contemple notre intelligence, relate Mathieu d'Acquasparta, est pour Thomas une essence que nous avons fabriquée nous-mêmes avec des données sensibles ; nous ne voyons pas l'être réel, mais un fantôme d'être idéal ; l'essence que nous pensons est totalement hétérogène à l'existence ; nous pourrions épuiser par l'analyse tous les éléments intelligibles que contiennent nos idées, jamais nous ne trouverions ni l'existence réelle ni la moindre tendance vers cette existence. Notre esprit se meut dans l'irréel. D'où vient alors, demande Mathieu d'Acquasparta [2]), la nécessité que nous rencontrons dans nos idées ? Ce qui apparaît comme nécessaire ne peut être qu'un aspect de l'être nécessaire, si nous connaissons des vérités nécessaires, par exemple la vérité mathématique sept plus trois égale dix, c'est donc que dans nos idées se cache la représentation de l'être nécessaire, en sorte qu'il suffit de les approfondir pour découvrir la présence de cette notion qui porte en elle-même la preuve de sa réalité, puisqu'elle contient l'existence dans sa compréhension, — la notion de l'être parfait. De nos idées, au moins de nos idées poussées à

1) Matthieu d'Acquasparta, *Quaest. disputatae*, I, 279. Quaracchi, 1903.
2) *It.*, 231-232.

bout, on peut passer analytiquement à l'existence, d'après les augustiniens ; d'après saint Thomas d'Aquin, jamais.

La lumière divine dont parle sans cesse le grand saint Augustin, est inutile pour Thomas [2]) ; et si les disciples du Prêcheur veulent encore parler le langage traditionnel, ils sont obligés de donner aux paroles du saint Docteur une signification nouvelle. Nous voyons toute vérité dans les « raisons éternelles », cette expression signifierait simplement que Dieu est la cause de la lumière qui est en nous et par laquelle nous voyons. A la cause première peut être attribué l'effet de la cause première. Pareille interprétation contredit évidemment les textes d'Augustin.

La théorie thomiste limite étrangement les horizons de l'intelligence humaine. L'essence abstraite du sensible devient le seul objet que nous puissions voir ; semblables à une personne qui regarde au travers d'un transparent rouge et voit tous les objets colorés de rouge, nous voyons tous les êtres, Dieu, les anges et les corps construits sur le même modèle ; ils nous apparaissent comme des formes abstraites. La vue directe du singulier nous est refusée ; nous ne connaissons l'individuel, nous assure-t-on, que par une laborieuse réflexion sur nos actes ; mais la réflexion ne crée rien : elle ne peut que constater ce qui existe dans notre intelligence ; or, d'après la théorie thomiste, tout ce qui existe en notre intelligence, acte d'intellection et species informant l'intellect, représente de l'universel. La réflexion ne pourra saisir que de l'universel et l'individuel nous échappera définitivement. Conséquence grosse de multiples hérésies, — car, enfin, le Christ, objet de notre foi et de la foi des apôtres, est un individu ; — conséquence qui ressemble d'une façon inquiétante aux funestes théories arabes sur l'ignorance des individus qui serait le partage de Dieu et des anges [1]).

1) Matthieu d'Acquasparta, *Quaest. disput.*, I, 252.
2) *It.*, 307-308.

Ce n'est pas seulement le singulier qui nous échappe, mais nous-mêmes. Notre intelligence est une puissance nue ; elle est par suite aussi inintelligible que la matière première ; nous ne connaissons que nos actes et, par raisonnement nous inférons l'existence et la nature de notre intelligence. Nous nous connaissons de la même manière que les objets extérieurs [1]). L'intelligence qui connaît toutes choses ne se connaîtrait pas elle-même ; vraiment il n'est pas besoin de contredire saint Augustin pour arriver à une conclusion aussi « absurde » [2]).

Mais, nous dira-t-on enfin, il est antiscientifique de faire appel à l'action de la cause première pour expliquer un fait ; la pensée humaine est un fait, il faut en rendre compte par le jeu des causes secondes. Sans doute, Dieu concourt aux actes de notre intelligence, comme il concourt aux actions de toute créature ; mais lorsque nous recherchons à préciser le fonctionnement de nos facultés, nous ne devons pas sortir de l'ordre des causes créées ; le recours à la cause première dans les études scientifiques est l'œuvre d'une philosophie paresseuse. Oui, répond un augustinien, le frère mineur anglais Richard de Mediavilla [3]), s'il s'agit d'expliquer des faits qui s'emboîtent adéquatement dans la machine du monde. L'acte générateur des parents suffit pour expliquer la naissance d'un animal, d'un âne par exemple, car cet animal n'a qu'une destinée terrestre, il n'est qu'un moment de l'évolution universelle, rien de plus. Pour rendre compte de la vision, il suffit encore de mettre en présence des causes secondes un œil, la lumière du soleil et un objet extérieur ; c'est que la perception sensible ne fait que relier entre eux des êtres passagers ; elle est, elle aussi, un des rouages de ce monde. Mais notre intelligence saisit l'éternel et le nécessaire ; d'un bond, elle

1) Matthieu d'Acquasparta, *Quaest. disput.*, I, 326-327.
2) *It.*, 327, in fine.
3) *De hum. cog. ratione*, p. 240, n. 8. Quaracchi, 1883.

s'élance hors du monde fugitif et contingent, et elle se repose dans la contemplation de l'être parfait. La pensée de l'éternel implique une intervention spéciale de l'éternel ; l'intelligence ne peut être la cause totale de son acte, elle prépare ce que Dieu complète ; ainsi, le père et la mère organisent une matière que Dieu, par un acte créateur, anime d'une âme immortelle.

*
* *

L'originalité de saint Thomas d'Aquin par rapport à la philosophie augustinienne est indéniable ; il veut être disciple d'Aristote, plus que de Platon et il a un grand désir de construire la philosophie chrétienne selon le rigide modèle de la science péripatéticienne. Il s'efforce d'éliminer toute donnée puisée dans les aspirations subjectives de l'individu ; il met en œuvre des concepts impersonnels, évidents pour tous, qui s'imposeront à tous. Il aime à manier le syllogisme, et il a certainement dans ce raisonnement parfait une confiance plus grande que saint Bonaventure.

Il ne faudrait pas croire cependant, que Thomas ait banni l'augustinisme de ses œuvres ; ce serait, — nous le verrons, — aboutir à une interprétation mathématique de l'analogie qui conduirait droit à un agnosticisme intégral ; ce serait surtout méconnaître complètement la pensée du Docteur Angélique.

Le point essentiel de l'augustinisme consistait dans la réduction de toutes les preuves de l'existence de Dieu à l'argument ontologique ; l'étude de la nature, la réflexion sur nos pensées et nos jugements n'avaient d'autre but, que de faire apparaître à notre conscience claire l'idée de parfait. Dès lors que nous possédions cette idée, nous n'avions qu'à la contempler, et nous lisions en elle l'affirmation certaine de l'existence de Dieu. Or, Thomas d'Aquin

rejette l'argument d'Anselme [1]), mais ne nous trompons pas sur sa pensée, il ne le rejette nullement pour les raisons que Kant devait apporter et nous espérons montrer que le Docteur Angélique reste beaucoup plus près de saint Anselme qu'on ne le croit généralement.

Voici le raisonnement de Thomas. Considérée en elle-même, cette proposition : Dieu existe, est évidente ; sujet et attribut, pris dans la réalité des choses, sont identiques. Mais, autre chose est d'affirmer qu'une proposition est évidente en elle-même, autre chose de dire qu'elle est évidente pour nous. Telle vérité mathématique peut être évidente pour un géomètre, qui la voit impliquée dans les principes premiers, et demeurer parfaitement obscure pour un ignorant ; l'évidence d'une vérité *quoad nos* dépend de la perfection qu'atteint l'idée dans notre intelligence. Or, notre idée de Dieu est trop imparfaite pour que nous puissions découvrir en elle, avec évidence, l'affirmation de l'existence.

Certains hommes croient que Dieu est la matière, d'autres qu'il est un animal ; évidemment l'idée que ces idolâtres ont de Dieu ne contient pas l'existence. Mais les chrétiens se font de Dieu une idée plus exacte ; ils le conçoivent comme l'être le plus parfait possible. Or, dira-t-on, l'existence est une perfection, l'idée de l'être parfait contient donc l'existence ; pour croire en Dieu, il suffit de prendre conscience des exigences de notre idée. Nier Dieu est une absurdité, car c'est repousser dans l'attribut ce que le sujet affirme.

L'argument de saint Anselme paraît vraisemblable, tellement nous est facile la croyance en Dieu, mais il n'a aucune valeur logique. Il n'est pas vrai que notre idée de l'être parfait contienne l'existence réelle. De l'idée nous ne pouvons passer à l'existence. L'idée, en effet, ne résulte pas d'une intuition directe de l'essence divine, elle n'est pas

1) 1, q. 2, a. 1 ; *C. g.* I, 11.

davantage une semence de vérité que Dieu aurait déposée en nous, elle est notre œuvre. C'est notre intelligence qui, par ses seules forces, s'est élevée à la connaissance de notre créateur et notre idée de Dieu est un assemblage d'idées d'origines très différentes. Or, la plupart des éléments conceptuels qui nous ont servi à construire notre idée de Dieu ne contiennent pas l'existence. Ils sont des formes abstraites de la matière. De pareils concepts ne renferment pas analytiquement l'existence, ils nous représentent des possibles qui ne sont ni universels ni individuels, de purs degrés d'intelligibilité, mais ils ne nous renseignent en rien sur l'existence ou la non-existence de ces essences [1]). De plus, notre idée de Dieu renferme, comme toutes nos autres idées, une représentation floue d'une nature spéciale et que nous aurons à étudier de plus près, la notion d'être. Cette idée n'est pas un concept proprement dit, car elle ne possède pas une compréhension déterminée, elle est répandue dans toutes nos idées où elle se métamorphose indéfiniment ; dans chaque idée elle prend un sens différent, son unité est très élastique. Bornons là, pour l'instant, notre étude de l'idée d'être. Cette notion contient analytiquement l'existence, c'est vrai, nous aurons à le montrer et, en tant qu'elle contient l'idée d'être nous pouvons dire que notre idée de Dieu affirme l'existence ; mais quelle pauvre existence que celle qui peut servir à désigner l'existence de n'importe quel être ! Est-ce connaître Dieu que de savoir qu'il est le bien indéterminé vers lequel nous aspirons spontanément ? Est-ce connaître Dieu, l'individu le plus déterminé qui soit, que de savoir qu'il est quelque chose de vague et d'innommable ? Je ne sais pas que c'est Pierre qui vient si je vois seulement quelqu'un venir, quand bien même ce serait Pierre qui, en fait, viendrait [2]).

La raison humaine est si aveugle qu'elle a besoin, pour

1) 1, q. 13, a. 1.
2) 1, q. 2, a. 1, ad 1.

attribuer avec certitude l'existence réelle à ce Dieu que son idée lui représente, de regarder les créatures. C'est par les effets de Dieu qu'elle connaîtra Dieu.

Les preuves de l'existence de Dieu que donne saint Thomas sont connues [1]), aussi ne les exposerons-nous pas en détail, nous nous bornerons à dégager les principes rationnels sur lesquels elles reposent.

La première preuve prend son point de départ dans la considération du mouvement. Les êtres que nous voyons ici-bas se meuvent, or aucun être ne peut passer de lui-même de la puissance à l'acte ; l'acte renferme plus de perfection que la puissance et le *moins* ne peut produire le *plus*. Le principe : tout ce qui est mû est mû par un autre est une variante de cet autre principe qui n'est lui-même qu'une des formes du principe de contradiction : nul ne donne ce qu'il n'a pas, le *moins* ne contient pas le *plus*. Le mobile doit donc recevoir son acte d'un moteur extérieur. Ce dernier, à son tour, devra être mû par un autre, si, en agissant, il acquiert une perfection nouvelle, et ainsi de suite. Nous voilà lancés dans une régression de moteurs mus en moteurs également mus. Il est nécessaire que nous nous arrêtions et que nous rencontrions un moteur qui meut sans être mû, un moteur immobile ; autrement nous nous trouverions devant cette contradiction d'une série infinie de moteurs, dont aucun ne porterait en lui la raison de son acte. L'inintelligible serait la loi du monde, et le mouvement demeurerait inexpliqué. Le moteur, en qui se trouve la raison de tous les autres mouvements, porte en soi sa propre explication ; les perfections qu'il communique il les possède essentiellement ; agir ne suppose en lui aucun développement de sa nature. Il meut non par besoin interne d'évolution, mais par la surabondance de son énergie. Il ne serait pas moins parfait s'il n'agissait pas au dehors de lui ; c'est

1) 1, q. 2, a. 3 ; *C. g.* I, 13. Cf. Gilson, *Le thomisme*, ch. 4 et 5. Strasbourg, 1920.

qu'il est l'acte pur auquel rien ne peut être ajouté. Il est l'être achevé, l'être qui épuise tout l'être ; il est la perfection infinie. C'est Dieu.

Cette démonstration implique une conception métaphysique de la causalité. L'effet est contenu dans la cause et l'action causale est la manifestation extérieure de ce qui existait préformé dans la cause. Il faut donc que la cause possède, sous une forme ou une autre, l'équivalent de toute la perfection de l'effet [1]). D'où cette autre assertion qui se déduit analytiquement : la cause première ne peut être de même espèce que l'effet, autrement elle devrait posséder et les caractères spécifiques de l'effet, — qui sont également les siens, — et les caractères qui individualisent l'espèce dans l'effet et la rendent différente de l'essence possédée par la cause ; la cause devrait contenir une réalité — qui a précisément pour raison, de rendre l'effet distinct d'elle [2]). La cause première est au-dessus des espèces ; ce que les espèces renferment de réalité, elle la possède également mais non de la même manière. Les perfections qui sont diminuées et multipliées dans la création se retrouvent dans la cause première avec leur plein épanouissement. La cause possède éminemment la réalité, spécifique et individuelle, des effets [3]). Entre la cause et l'effet, il n'existe aucune « univocité », mais une simple « analogie » [4]). Une dernière conséquence se déduit de cette conception de la causalité : puisque l'effet est une dégradation de la cause, il est nécessaire que l'effet ne soit intelligible que par la cause. L'imparfait implique le parfait [5]).

La preuve par le mouvement repose sur une vue superficielle du monde extérieur, elle ne met en œuvre que le

1) *C. g.* I, 68, *amplius.* — *C. g.* II, 16, *amplius, unumquodque agens sibi simile agit.* — 1, q. 4, a. 1.
2) 1, q. 13, a. 5, ad 1. — *De pot.*, q. 7, a. 7, ad 7.
3) *C. g.* I, c. 23.
4) 1, q. 13, a. 5.
5) *Imperfecta a perfectis sumunt originem, C. g.* I, 15, *Item* 2°.

fait du devenir. Regardons les individus de plus près, examinons leur être, un caractère nous frappe immédiatement : cet être est un effet, il a une cause. Laquelle ? Un autre individu de même nature ? Non, car les causes que nous voyons agir autour de nous n'atteignent pas l'être même de leurs effets, puisque, la cause disparue, l'effet continue d'exister. Entre l'effet et la cause existe une dépendance telle que l'effet disparaît aussitôt que celle-ci cesse d'agir [1]). Les agents terrestres n'atteignent pas l'être de leurs effets, ils n'exercent une influence que sur leur naissance ; ils sont causes du *fieri*, non de l'*esse* [2]). Chercherons-nous dans l'individu la cause de sa propre existence ? Mais nul ne peut être la cause de soi-même. Il nous faut donc poursuivre la cause de l'être en dehors de la série des agents sublunaires et tôt ou tard, — car la régression à l'infini n'est qu'un mot pour cacher la contradiction d'un fait réel expliqué par un néant d'explication, — nous devrons rencontrer la cause qui, possédant l'être en propre, est la cause de tous les êtres passés, présents ou futurs. C'est Dieu [3]).

Comment avons-nous reconnu que les êtres qui nous entourent portent, inscrits en leur nature, le caractère d'effet ? Une seule réponse est possible : c'est qu'ils sont imparfaits [4]). Une perfection qui n'est pas produite par une cause extérieure trouve sa raison dans la nature de l'être, elle est une partie de l'essence de cet être ; donc elle atteint nécessairement tout le développement dont elle est susceptible [5]). Pourquoi serait-elle limitée ? Quel serait l'obstable qui empêcherait l'essence de se déployer pleine-

1) *C. g.* III, 67, *amplius.*

2) *De potentia,* q. 3, a. 5.

3) *C. g.* III, 66, *Item. Esse est proprius effectus primi agentis et omnia alia agunt ipsum in quantum agunt in virtute primi agentis.*

4) *Quod est per essentiam tale, est proprie causa ejus quod est per participationem tale ; C. g.* III, 66, *praeterea.*

5) *Ipsum esse absolute consideratum infinitum est ; C. g.* I, 43, *amplius.*

ment ? L'être ne peut se nier lui-même et une essence, laissée libre de réaliser sans entraves toutes les virtualités de sa nature, devient fatalement infinie ; elle est tout ce qu'elle peut être : « Ce qui convient à un être en raison » de sa nature, et non en raison d'une cause extérieure ne « peut exister à l'état diminué » [1]). Aussi est-ce une vérité nécessaire que d'affirmer que « les imparfaits tirent leur origine des parfaits » [2]). Nous rencontrons l'être à des degrés divers chez les créatures, cet être ne peut appartenir à leur essence, il est une perfection surajoutée. L'individu, dont l'existence s'identifie avec l'essence, possède la totalité de l'être [3]), c'est lui qui laisse tomber goutte à goutte l'existence dans les essences finies. Ce qui est en lui unité et plénitude devient multiplicité et limitation hors de lui. Aucune propriété commune ne peut être affirmée « univoquement » de l'Un incréé et du multiple créé ; entre Dieu et la créature il n'existe qu'une similitude de proportion, une simple analogie [4]).

La troisième preuve est très voisine de la seconde ; elle s'appuie également sur l'étude de l'être des créatures, mais elle ne l'envisage pas sous le même aspect ; la deuxième preuve considère le caractère d'effet, la troisième, celui de contingent. Les êtres finis ne sont pas nécessaires, ils existent, mais ils pourraient, sans aucune contradiction, ne pas exister. Pourquoi existent-ils en fait ? La question s'impose et exige une réponse, à moins que l'on n'admette qu'un fait puisse être l'œuvre du hasard et n'avoir pas de raison, ce qui est la négation de l'intelligence, et même de l'être, car être et intelligible sont synonymes, *ens et verum convertuntur*. Serait-ce parce que d'autres êtres également contingents les ont fait exister ? Une telle explication est

1) *C. g.* II, 15, *amplius : quod alicui convenit e sua natura, et non ex aliqua causa, minoratum in eo et deficiens esse non potest.*

2) *C. g.* II, 5, *item.*

3) 1, q. 4, a. 2, *secundo.*

4) 1, q. 13, a. 5 ; *C. g.* I, 32, *adhuc.*

insuffisante ; on aurait beau multiplier les causes empiriques, jamais on ne parviendra à une solution satisfaisante, la série, pour être longue et même infinie, demeurerait inintelligible. Le contingent n'a son explication que dans le nécessaire. Si des êtres contingents sont donnés, c'est qu'il existe un être nécessaire [1]).

La preuve prend une force encore plus grande si l'on suppose le monde éternel, hypothèse qui semblerait à première vue la plus défavorable pour établir l'existence de Dieu. Au cours d'une durée infinie, toutes les combinaisons possibles doivent se réaliser ; donc, il sera survenu un instant où la non-existence du monde, — combinaison possible, — a été donnée. Si le monde a passé du néant à l'être c'est qu'il existait un être et cet être existait parce qu'il était nécessaire [2]).

Les principes mis en œuvre dans cette troisième preuve sont les mêmes que dans les précédentes. Le postulat de la démonstration de Dieu par la contingence du monde est celui-ci : seul l'être nécessaire est intelligible, car seul il se suffit, et il se suffit parce que son existence est identique à son essence. L'être nécessaire est celui qui existe en vertu de son essence. Donc son essence, qu'aucune force extérieure ne rétrécit, va d'un élan au bout de son énergie, elle réalise tout ce qui est susceptible d'exister, elle épuise l'être. Elle est infinie. Affirmer la pleine intelligibilité de l'être nécessaire et l'intelligibilité dérivée de l'être contingent, c'est, en définitive, affirmer que l'être imparfait ne peut être compris que par le parfait.

La quatrième preuve met en pleine lumière les principes qui ont servi de ressort caché aux trois premières. Nous voyons divers degrés de perfection répandus dans l'univers, les êtres qui le composent sont plus ou moins lumineux, plus ou moins bons, plus ou moins nobles. Le monde est

1) *C. g.* I, 22, *amplius.*
2) Gilson, *Le thomisme*, p. 45. Strasbourg, 1910.

une hiérarchie. Or, toute hiérarchie suppose une unité. Si je puis dire qu'un être est meilleur qu'un autre, c'est que je le compare à la bonté absolue ; par leur rapport avec la chaleur maxima, je juge les diverses chaleurs d'un corps ; les nombres s'enfoncent davantage dans l'obscurité des grandeurs quantitatives à mesure qu'ils s'éloignent de l'unité. La proximité avec l'archétype mesure la perfection d'un être. Or, en tout ordre, le modèle est cause des copies ; le feu, qui est la chaleur parfaite, est cause de toutes les chaleurs atténuées qui se rencontrent hors de lui. L'être morcelé et éparpillé des créatures est l'œuvre de l'être simple et plein ; le multiple, dégradation de l'unité, est un produit de l'Un [1]). L'imparfait est l'ombre que projette le parfait.

Enfin la dernière preuve conclut l'existence de Dieu de l'ordre qui règne dans le monde. C'est parmi les êtres sans raison et même sans aucune connaissance que l'ordre est le plus parfait. Donc ils ne sont pas abandonnés à eux-mêmes, des forces aveugles se heurteraient fatalement et engendreraient le chaos si une force intelligente ne les gouvernait. Les êtres inanimés de la nature poursuivent le but que l'Intelligence a choisi, comme la flèche reçoit de l'archer la direction de sa course. Mais l'Intelligence ne peut harmoniser entre elles toutes les forces de la création que si elle les connaît [2]) ; et elle doit les connaître avant même qu'elles existent, puisque c'est elle qui les fait entrer en action à l'heure et à l'endroit exigés par la beauté de l'ensemble. Donc c'est en elle-même que l'Intelligence ordonnatrice connaît toutes choses [3]). Donc elle possède une nature assez riche pour représenter tous les autres êtres [4]). L'être

1) *C. g.* I, 44 : *omne quod est imperfectum, derivatur ab aliquo perfecto.*

2) 1, q. 22, a. 2.

3) *Cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cujuscumque rei alterius, et adhuc amplius, Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere ;* 1, q. 14, a. 6.

4) *C. g.* I, 50.

qui gouverne l'univers porte en lui l'image des innombrables réalités, spécifiques et individuelles, qui sont disséminées par le monde ; en cet être suprême se retrouvent sous une forme éminente, et les genres les plus universaux qui englobent toutes les espèces et les « différences » les plus individuelles qui distinguent les individus entre eux. Il est l'Unité qui totalise tout ce que l'unité renferme de réel ; il n'est pas tel être, il est l'être. L'être est son essence. Il est le parfait [1]).

L'Itinéraire que suit saint Thomas d'Aquin pour aller à Dieu semble identique à celui que suivait saint Bonaventure ; chez les deux Docteurs ce sont les mêmes principes qui sont mis en œuvre, les différences ne portent que sur des points secondaires. Bonaventure, péripatéticien qui reste un méditatif et un mystique, trouve dans les idées pures une solidité plus grande que dans l'expérience sensible ; et dès qu'il le peut, il abandonne images et sensations, pour s'absorber dans la contemplation des idées de nécessaire, d'éternel, de parfait ; l'argument ontologique de saint Anselme lui apparait alors comme la plus forte des preuves, comme l'unique preuve de l'existence de Dieu. Thomas, à l'école d'Aristote, avait acquis un grand respect des faits ; les idées pures lui semblent vides lorsqu'elles ne sont plus baignées dans le sensible ; aussi estime-t-il l'argument ontologique mal adapté à notre intelligence ; ce dernier est très lumineux, soit, mais sa lumière trop éblouissante ne peut être perçue par nous. Thomas d'Aquin ne veut jamais perdre contact avec la réalité ; l'apport de l'expérience que Bonaventure se résignait à admettre au début de la vie intellectuelle, Thomas le proclame toujours nécessaire. L'idée de parfait, elle-même, nerf de toutes les preuves de l'existence de Dieu, vient de l'expérience, c'est ce que nous devons maintenant nous efforcer de comprendre.

1) 1, q. 14, a. 6. *Per actum perfectum cognosci possunt actus imperfecti.*

*
* *

Penser c'est recevoir et reproduire en soi les êtres extérieurs, et une intelligence a d'autant plus de souplesse et de vigueur pour devenir idéalement toutes choses qu'elle est plus immatérielle [1]). Le degré d'une intelligence est mesuré par son immatérialité [2]). Or l'âme humaine est la dernière des formes spirituelles. Elle n'a pas de matière et son existence ne dépend pas du corps. C'est vrai. Après la mort de l'individu, elle subsiste [3]), mais elle subsiste blessée [4]). Normalement elle doit être unie à un corps [5]) et c'est même à cette orientation, qu'elle porte inscrite dans sa nature, qu'elle doit son individuation [6]). L'âme humaine ne possède qu'un minimum de spiritualité ; elle n'aura donc également qu'un minimum d'intelligence. Pour penser, elle aura besoin de recourir aux organes de son corps. Laissée à elle-même, elle demeurerait éternellement assoupie ; elle est inerte et dénudée comme une table sur laquelle rien n'a été écrit ; ce n'est pas assez dire, elle est dans l'ordre des intelligibles ce qu'est la matière première dans l'ordre physique, elle est pure indétermination, complètement incapable d'action ; elle est une puissance dépourvue d'acte [7]). C'est en toute vérité qu'on l'appelle l'intellect patient. Pour qu'elle puisse devenir cause et engendrer la plus noble des actions, — celle qui consiste à recréer l'être par la pensée, — il faut qu'une forme vienne l'achever et la transformer en intelligence en acte. Cette forme ou species a ses causes

1) 1, q. 14, a. 1.

2) *Modus operationis propriae alicujus rei proportionaliter respondet modo substantiae et naturae ipsius. C. g.* I, 96, *amplius.*

3) 1, q. 75, a. 6.

4) 1, q. 89, a. 1.

5) *C. g.* IV, 79, *adhuc : anima naturaliter est pars humanae naturae.*

6) 1, q. 76, a. 2, ad 1 et 2.

7) *C. g.* II, 96, *amplius : sicut materia prima est infimum in ordine rerum sensibilium, et per hoc est in potentia tantum ad omnes formas sensibiles, ita intellectus possibilis, infimus in ordine intelligibilium existens, est in potentia ad omnia intelligibilia.*

lointaines dans le sens; elle a pour cause principale l'intellect agent, mais ce dernier est un ouvrier qui a besoin d'un outil; l'instrument qu'il manie pour imprimer dans l'intelligence passible le complément dont elle a un si impérieux besoin, c'est l'image sensible [1]). L'intellect agent illumine, transfigure l'image et il la rend capable de produire une *species* spirituelle qui contiendra, sous une forme purifiée, tous les éléments intelligibles qui étaient enfouis dans le sens [2]). Actualisée, l'intelligence peut désormais agir; l'intellection jaillit; et s'il est permis de comparer l'éclosion de la pensée à la génération d'un organisme vivant, on peut dire que le rôle de la *species* est le plus actif, c'est le rôle du père, l'intelligence est la mère [3]).

Le verbe intérieur [4]) dans lequel l'intelligence contemple l'objet, conserve les traits de son père; il exprime les éléments intelligibles contenus dans la species et comme la species est l'empreinte que l'image sensible, transfigurée et spiritualisée, a laissée dans l'intelligence, c'est donc, en définitive, la vérité renfermée et cachée dans le sens, que contemple l'intellection. Une forme abstraite de la matière, tel est l'objet de notre intelligence [5]); tout ce que nous voyons, nous apparaît construit sur le même modèle [6]); que nous connaissions Dieu, un ange ou un corps, c'est toujours sous l'aspect d'une forme abstraite que les êtres nous apparaissent. L'intelligence humaine est enfermée dans son objet propre comme dans une prison [7]).

Et pourtant de cette prison nous nous échappons. Nous

1) 1, q. 84, a. 6.
2) *C. g.* II, 76, *amplius.*
3) 1, q. 85, a. 2, ad 1.
4) Cf. *opuscule : de natura verbi intellectus.*
5) *Intellectus humani, qui est conjunctus corpori, proprium est objectum quidditas sive natura in materiali corporali existens;* 1, q. 84, a. 7.
6) *Tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, inquantum manuduci potest per sensibilia;* 1, q. 12, a. 12.
7) *De rebus simplicibus loqui non possumus, nisi per modum compositorum, a quibus cognitionem accipimus;* 1, q. 3, a. 3, ad 1.

ne pouvons connaître Dieu et les anges que sous les traits d'une forme abstraite, mais nous savons que Dieu et les anges ne possèdent pas, en réalité, le mode d'existence que nous leur prêtons [1]) ; nous savons donc qu'il existe hors de nous une infinité de manières d'exister dont nous ne pouvons nous faire aucune représentation exacte, et comment le saurions-nous si, d'une façon quelconque, nous n'avions brisé la couche de nos concepts et jeté un regard sur le vaste monde des chœurs angéliques et de l'être divin ? On ne peut soupçonner l'existence de ce qui demeure totalement inconnu. Un prisonnier, qui jamais ne serait sorti de sa cellule, qui n'aurait jamais contemplé le ciel, devant qui la porte ne se serait jamais ouverte, ce malheureux n'aurait pas conscience de sa captivité ; il ignorerait qu'il est en prison. L'idée qui permet à notre intelligence de reconnaître une prison dans son objet propre, qui lui apprend qu'en dehors de l'unique mode d'existence qu'elle peut se représenter, il en existe une infinité d'autres : c'est l'idée d'être.

L'être est la première chose que nous connaissions [2]). Une cause qui déploie successivement son activité va de l'imparfait au parfait ; avant d'atteindre la taille adulte, l'homme est enfant puis adolescent ; la première idée que forme notre intelligence est donc la plus indéterminée et il n'est pas d'idée plus vague que l'idée d'être ; elle s'applique à tout ce qui existe ; elle désigne aussi bien le genre le plus universel que la différence la plus particulière ; sa compréhension est proche du néant ; elle exprime, sans

1) *Intellectus non apprehendit res secundum modum rerum, sed secundum modum suum.* Donc il voit les anges comme composés de matière et de forme. *Et sic etiam apprehendit Deum ;* 1, q. 50, a. 2.

2) 1ª 2ªᵉ, q. 94, a. 2. *Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cujus intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis ; et super hoc principio omnia alia fundantur.*

aucune précision, ce qui est commun à tous les êtres [1]). Sa pauvreté l'empêche d'appartenir à un genre quelconque ; un genre ne contient pas les différences spécifiques qui viennent le préciser et le transformer en une espèce moins universelle ; il est un intelligible déterminé qui s'oppose à un autre intelligible ; or, l'idée d'être ne possède aucun élément qui puisse s'opposer à une différence : elle englobe d'une façon confuse toute la réalité du genre et toute la réalité de la différence ; aussi est-elle en dehors de tout genre et de toute espèce, elle est transcendantale.

L'idée d'être ne représente donc aucune essence particulière, mais un aspect commun à toutes les essences. Elle n'est pas susceptible de définition. Comme la matière qui n'est rien et qui peut devenir tout, l'idée d'être n'est pas à proprement parler une connaissance, elle n'est qu'une connaissance en puissance ; mais elle ne devient pas connaissance en acte de la même manière que la matière se transforme en telle substance déterminée. La matière reçoit l'acte d'une forme qui lui est étrangère et s'ajoute à elle ; rien d'étranger à l'être ne peut préciser l'idée d'être. Semblable à la terre glaise qui prend des formes différentes sous la main du statuaire, semblable à l'étoffe dans laquelle le tailleur découpe des morceaux de toute forme, l'idée d'être, substance de toutes nos autres idées, se précise en de multiples concepts et l'ouvrier qui les sculpte en elle, comme dans une pâte malléable, c'est l'expérience. Le premier contact avec le monde extérieur ne me donne qu'une notion vague, je vois quelque chose au loin, je ne sais si c'est un homme, un animal ou un arbre ; c'est de l'être, je ne puis dire davantage. Une observation plus attentive précisera mon idée, je verrai alors un homme là où je ne voyais tout d'abord qu'une chose innommable, mon idée d'être sera devenue le concept d'une essence finie, l'essence humaine.

1) 1, q. 85, a. 3.

L'idée d'être fait plus que nous fournir l'étoffe de toutes nos connaissances ; elle nous permet de formuler le principe le plus fondamental, celui sur lequel s'appuient tous nos autres jugements : le principe de contradiction. Il suffit de considérer l'être et de le comparer pour qu'aussitôt l'intelligence, baignée dans une lumière qu'aucune ombre n'obscurcit, affirme avec certitude : l'être est, le non-être n'est pas. Ce principe, premier de tous les principes de la science, va être l'actif architecte qui imposera à toutes nos connaissances un ordre et une hiérarchie qui seront la fidèle image de la réalité.

Les précisions multiples que l'expérience fait prendre à notre idée primitive d'être ne restent pas isolées dans notre esprit, nous les comparons entre elles et nous constatons qu'elles possèdent des quantités inégales d'être ; nous voyons qu'il existe plus d'être dans l'essence humaine que dans l'essence d'un chien. Donc aucune des essences déterminées, que nous fait connaître l'expérience, n'épuise les possibilités, qui se trouvent englobées dans mon idée d'être ; elles m'apparaissent comme des aspects fugitifs de l'être.

C'est alors qu'intervient le principe d'identité. Si les essences sont limitées, c'est qu'elles ne sont pas de l'être à l'état pur. Il serait contradictoire que l'être portât en son sein une loi qui le forçât à se limiter lui-même ; l'être est, l'être ne peut se nier. Une essence finie c'est de l'être blessé ; un contact impur l'a viciée irrémédiablement ; en elle il existe une sorte de non-être qui n'est plus de l'être et qui, pourtant, ne peut être le néant. Il agit, il mord l'essence au cœur et lui imprime sa tare : il faut donc qu'il possède quelque réalité. Cet intermédiaire entre l'être et le néant, c'est ce qu'Aristote appelle la puissance. Les essences sont un mélange d'acte et de puissance, elles résultent de l'actualisation par l'être, principe actuel, d'une matière, principe potentiel. Elles ne sont donc que des participations de l'être. Semblables à des miroirs, qui ne

deviennent lumineux que dans la mesure où ils réfléchissent les rayons d'un soleil dont la nature est d'être lumière, les essences ne tirent pas leur être d'elles-mêmes, elles le reçoivent de l'Être qui totalise en lui la somme de tout l'être possible. Elles sont des images affaiblies de l'Être infini ; elles ne sont pas l'être, elles sont de simples imitations de l'Être par essence. Leur ressemblance avec l'Être divin constitue leur réalité ; être réelles, pour elles, c'est avoir une analogie plus ou moins lointaine avec Dieu.

La hiérarchie de l'univers se dévoile alors à nos yeux, un seul principe : l'être. Au sommet du réel, l'être existe à l'état pur ; là, l'être est acte et rien d'autre : c'est Dieu. En dehors de Dieu, l'être des créatures est reçu dans une puissance, il est limité, morcelé, multiple. Chez les anges, la puissance ou essence qui reçoit l'être est déterminée ; elle n'existe pas, mais elle est capable de recevoir une quantité précise d'être ; dans l'ordre des essences elle est acte, aussi épuise-t-elle le degré d'intelligibilité qu'elle représente ; elle fixe l'être dans une espèce qui ne peut être répétée ; tout ce qui peut appartenir à tel degré d'être est réalisé en elle. Les anges sont uniques par espèce [1]). Dans les individus du monde sublunaire, l'élément potentiel envahit davantage l'être, au point de le faire presque disparaître. L'essence qui reçoit et resserre l'existence n'est plus simple ; même dans l'ordre des essences, elle n'est pas un acte pur, elle est composée d'un acte et d'une puissance ; l'acte, c'est la forme substantielle qui va donner à l'espèce une capacité définie d'existence ; la puissance, c'est la matière, pure indétermination, qui n'est rien d'actuel et dont toute la réalité consiste à pouvoir devenir quelque chose. Les formes que touche la matière sont anémiées au point qu'elles ne peuvent plus réunir en une poignée unique la réalité qui serait de leur ressort et elles se dispersent

1) 1, q. 47, a. 2.

dans une multiplicité numérique. L'analogie avec l'Un est sur le point de s'éteindre [1]).

Grâce à notre idée d'être nous nous sommes échappés de notre prison ; nous avons reconnu qu'au-dessus des substances mélangées de matière, existe la multitude innombrable des êtres dont l'existence est reçue dans une essence qui, en tant qu'essence, est un acte pur, et surtout nous avons découvert l'être subsistant, l'existence qu'aucune essence ne contracte, Dieu. Nous restons toujours impuissants à nous représenter ces êtres exactement, mais nous savons qu'ils existent, et c'est beaucoup ; d'autant que leur existence nous est indubitable. C'est le principe de contradiction qui a organisé nos connaissances selon l'architecture de l'exemplarisme augustinien ; or, ce principe n'est pas un jugement arbitraire de notre raison, il repose immédiatement sur l'idée d'être et cette idée nous dévoile un aspect réel du réel, elle est de la réalité perçue immédiatement, de la réalité prise sur le vif. Les lois qu'elle nous découvre sont les lois de la réalité, nous pouvons être certains que les relations constatées à sa lumière entre les essences, sont fondées sur l'être. Dans l'être réel, comme dans l'être conçu par notre idée d'être, il est impossible qu'il existe deux essences possédant en propre l'existence, elles seraient infinies et tout infini est nécessairement unique. Un être infini épuise l'être, comment un autre infini épuiserait il également l'être ? Comment trouverait-il la propriété qui le distinguerait du premier ? Du moment qu'il existe plusieurs êtres c'est une loi éternelle de l'être, qu'un seul possède l'être par essence, les autres sont des pâles copies que l'Etre parfait produit par une surabondance de force et laisse tomber librement hors de lui. Les essences finies ne peuvent être que créées par Dieu [2]).

1) 1, q. 50, a. 4, ad 4 : *Multiplicatio secundum numerum, cum in infinitum protendi possit, non intenditur ab agente.*

2) *C. g.* II, 15 : *Impossibile est aliquod unum duobus convenire, et utrique secundum quod ipsum.*

La méthode qu'emploie saint Thomas d'Aquin est très voisine de celle des Augustiniens ; la seule différence provient du rôle attribué à l'expérience sensible. Saint Anselme et saint Bonaventure estiment que l'idée d'être est assez lumineuse pour nous permettre d'affirmer l'existence de Dieu. Saint Thomas n'a plus cette belle confiance en nos idées pures, l'idée d'être, selon lui, est trop pauvre, trop indéterminée pour nous rendre évidente l'existence de Dieu, elle a besoin d'être précisée par des concepts extraits de nos sens ; si nous voulions n'examiner qu'elle, nous ne verrions qu'obscurité et confusion. Et cependant, chez Thomas comme chez les augustiniens, c'est l'idée d'être qui est le moteur de notre pensée lancée à la poursuite de Dieu. Nos concepts définis ne nous permettraient pas de nous élever à la connaissance de l'Etre suprême, aucun d'eux ne contient l'affirmation de l'existence, ils sont abstraits et c'est précisément l'existence qu'ils ont élaguée. Notre idée d'être n'a rien élagué, elle est une vue globale et confuse de l'être reél ; avec elle, c'est l'être réel qui entre en notre conscience [1]) ; nous n'avons donc qu'à faire apparaître successivement à la conscience les exigences que notre idée comporte pour découvrir les lois constitutives de l'être ; nous comprendrons qu'un être fini est un être participé et qu'un être participé n'existe que par l'action de l'être imparticipé. Notre idée d'être, malgré sa misère, contient réellement l'affirmation de Dieu. Dès le premier acte de notre raison, nous posons l'existence de Dieu, mais cette vérité reste trop vague dans notre esprit pour mériter le nom de connaissance ; nous devons l'éclairer et la développer. Prouver l'existence de Dieu, comme l'a très

1) Ceux qui n'admettent pas cette prise directe de la réalité par l'idée d'être, *ultra veritatem tantum hypotheticam in ordine metaphysico non possint procedere... Est haec autem noxa capitalis totius criticismi Kantiani.* Lepidi, O. P., cité par les éditeurs des *Quaestiones de cognitionis humanae ratione,* page 21. Quaracchi, 1883. — L'article du P. Lepidi, que, à mon très grand regret, je n'ai pu me procurer, a paru dans la Revue *Divus Thomas,* 1881, n° 11.

bien montré le R. P. Lepidi [1]), c'est passer de l'implicite à l'explicite.

*
* *

Un Dieu dont l'être est affirmé en toute vérité — *analogum princeps* — des créatures dont l'être est affirmé en raison du rapport qu'elles possèdent avec Dieu — *analogata principiata* — telle est l'analogie qui est la loi universelle de l'être. Thomas d'Aquin appelle « analogie de proportion » ou « d'attribution » cette participation de l'être créé à l'être incréé.

Cette loi que nous découvre le principe d'identité est la plus nécessaire de toutes les lois, car elle a son fondement en la nature divine. Dieu se connaît adéquatement, il se connaît tel qu'il est et il voit également les différentes imitations qui peuvent être faites de son essence : chacune de ces images constitue un possible [2]). La compatibilité ou l'incompatibilité de plusieurs termes ne sont que les raisons prochaines du possible et de l'impossible, la raison profonde du contradictoire c'est que les éléments qu'il prétend réunir produisent une synthèse qui n'est à aucun degré la représentation de l'essence divine. La création est le symbole de Dieu [3]).

La multiplicité des essences finies repose sur l'unité, comme les mots d'une longue périphrase sur l'idée unique qui leur donne à chacun leur signification. Chaque essence porte en soi une certaine intelligibilité, mais une intelligibilité incomplète : l'image n'est vraiment comprise que reliée au modèle, l'essence finie ne satisfait l'intelligence que rattachée à Dieu ; elle n'offre à l'esprit qu'un terrain glissant et, naturellement, elle conduit à Dieu l'âme qui la

1) Lepidi, *it.*, p. 22.
2) 1, q. 15, a. 2 : Dieu connaît son essence *non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis...*
3) 1, q. 47, a. 1.

contemple. L'analogie qui existe entre le monde et Dieu, nous permet de connaître notre Créateur.

Si nous pénétrons à l'intérieur des créatures, nous voyons l'analogie de proportion présider à leur organisation interne. Toute créature est composée d'au moins deux principes, véritables moitiés d'être, qui existent l'un par l'autre et dont toute la réalité est d'être orientée l'un vers l'autre. L'essence c'est ce qui reçoit l'existence ; l'existence ce qui fait exister l'essence et, dans les essences composées, la matière, c'est ce qui reçoit la forme ; la forme, ce qui donne à la matière une capacité définie et la rend susceptible de recevoir un degré déterminé d'existence. Une proportion de nature existe entre la matière et la forme, entre l'essence et l'existence, et si l'on peut appeler êtres la matière et l'essence, c'est en raison de leur rapport avec leurs principes actuels respectifs. La forme et, surtout, l'acte qui pose l'essence dans la réalité sont dans des sphères restreintes, ce qui est Dieu dans l'ordre universel, un *analogum princeps*.

Enfin, si nous avons pu, dès notre premier contact avec l'expérience, saisir, par l'idée d'être, un aspect réel des choses et nous élever progressivement jusqu'à Dieu, c'est que nous-mêmes sommes des images de Dieu. L'animal, muré dans la connaissance sensible, ne conçoit jamais l'être; l'homme, du premier bond, acquiert la connaissance du réel vrai et solide, parce qu'il porte en son intelligence le reflet de l'intelligence divine [1]).

L'analogie, en nous et hors de nous, est la loi universelle et nécessaire de l'être. Saint Thomas d'Aquin a conservé l'essentiel de l'exemplarisme augustinien.

B. Landry.

1) 1, q. 79, a. 4 : *ab ipso* (Dieu) *anima humana lumen intellectuale participat secundum illud : signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.*

XI

LES ÉLÉMENTS

DE LA

MORALITÉ DES ACTES

CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN

(1ª 2ªe, q. 18-21)

On voudrait, dans cette étude, commenter les pages de saint Thomas relatives à la moralité des actes humains en général (1ª 2ªe, q. 18-21). On a précédemment relevé les solutions admises au moment où le saint Docteur rédigea la *Somme théologique* [1]. En vue de faciliter l'exégèse du texte même du maître, on interprétera dorénavant saint Thomas par lui-même en s'adressant à ses écrits antérieurs [2].

1) *Revue Néo-Scolastique de Philosophie*, février 1922, p. 25.

2) Il faudrait, à ce sujet, être fixé sur la chronologie des œuvres du saint Docteur. Si considérables soient-ils, les résultats de la critique externe laissent ouverts bien des problèmes. D'autre part, le travail de la critique interne est malaisé, par suite du caractère intemporel, impersonnel des écrits de saint Thomas. Ce travail est cependant abordable. Depuis le commentaire des Sentences, la pensée du Docteur angélique s'est développée, nuancée, sous l'influence de la réflexion, de l'élaboration de nouvelles synthèses, du commerce plus assidu avec les œuvres d'Aristote. Les pages qui suivent fourniront un exemple de cette évolution doctrinale : le texte de la *1ª 2ªe* perfectionne incontestablement les formules du commentaire des Sentences. Or, il se fait que bien des questions abordées dans ces deux ouvrages sont traitées au début de la question disputée *De malo*. A quelle date faut-il fixer cet écrit ? Les avis sont partagés : Mandonnet place les 20 premiers articles en 1263-1264 ; Grabmann rapproche l'ouvrage de l'année 1268, mais avec Mandonnet le considère comme antérieur

Pour mieux délimiter les concepts, on commentera d'abord la question vingt et unième, relative aux propriétés de l'acte moral.

CHAPITRE PREMIER

CONSIDÉRATIONS PRÉLIMINAIRES SUR LES PROPRIÉTÉS DE L'ACTE MORAL

(Q. XXI)

La question dix-huitième se présente comme une préface générale aux études respectives de l'acte interne et de l'acte externe, abordées dans les deux questions suivantes. Le caractère abstrait des solutions données à ces divers problèmes s'explique par le souci qu'a eu l'auteur de séparer le concept de bien et de mal moral de toute autre notion connexe et d'atteindre de la sorte la moralité dans son essence même.

au *De Virtutibus*. Birkenmayer, au contraire, estime que le *De malo* est la dernière des questions disputées et en fait un écrit parallèle, non à la *1ª* comme le veut Grabmann, mais à la *2ª* (Birkenmayer, *Kleinere Thomasfragen*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, 34. B^d^, 1. Heft. Fulda 1921, p. 49). L'étude comparative du commentaire des Sentences, de la Somme et de la question *De malo* nous a laissé l'impression que la qu. 2 *De malo* est antérieure aux qu. 18-21 de la *1ª 2ªe*. Si la question *De malo* précède la Somme, l'évolution de la pensée de saint Thomas nous paraît plus naturelle, plus logique, le progrès réalisé dans les formules plus harmonieux. Mais, faut-il ajouter que l'illusion est aisée dans cette analyse des nuances ? — Quoi qu'il en soit, voici, d'après les travaux de Mandonnet et Grabmann, les dates des écrits utilisés dans ce travail. *In quatuor libros sententiarum :* 1254-1256 ; *De Veritate :* 1256-1259 ; *Summa contra Gentiles :* 1259-1264 (Grabm.), 1258-1260 (Mand.) ; *In X libros Ethicorum :* 1261-1264 (Grabm.), vers 1266 (Mand.) ; *De malo :* 1263-1268 (Mand.) ; avant 1268 (Grabm.) ; *Quaestiones quodlibetales* (VII-XI) : 1263-1268 ; *Summa theologica : 1ª et 2ª* en 1266-1271 (Grabm.) ; la *1ª 2ªe* en 1269 (Mand.) ; *Quaestiones quodlibetales* (I-VI) : 1269-1272 ; *De virtutibus in communi, de virtutibus cardinalibus, de caritate :* 1269 ou 1270-1272. Mandonnet, *Chronologie des questions disputées*, dans la *Revue thomiste*, 1918, p. 354 ; *Paris et les grandes luttes doctrinales* (1269-1272), dans la *Revue des Jeunes*, 1920, p. 521 ; *Bibliographie thomiste*, 1921, p. xiii-xvi. Grabmann, *Saint Thomas d'Aquin*, trad. Vansteenberghe, 1920. pp. 19-24 ; *Les Commentaires de saint Thomas sur les ouvrages d'Aristote*, dans les *Annales de l'Institut supérieur de Philosophie*. Louvain, t. III, 1914, p. 240 ; *Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin*. Freiburg i/B., 1919, p. 21.

Dans le fait, un acte moralement bon est en même temps doué de rectitude morale, digne de louange et méritoire ; un acte mauvais apparaît tout ensemble comme acte dévié, blâmable et déméritoire. Ces notions étaient, on l'a vu, souvent confondues chez les prédécesseurs de saint Thomas [1]).

La *Somme théologique*, au contraire, sépare nettement les concepts : les notions de rectitude morale, d'imputabilité et de mérite sont présentées comme des propriétés de l'acte moral ; et une question spéciale, la question vingt et unième, leur est consacrée.

Cette délimitation des concepts apparaît cependant déja dans le premier ouvrage de saint Thomas : le *Commentaire des Sentences*. Trois notions, y est-il dit, se superposent : le mal, le péché, la faute ; *malum, peccatum, culpa*. Le mal est la privation d'une perfection qui revient à un être donné. Si la perfection tient à la constitution même de l'être *(forma)*, on se servira, pour en marquer l'absence, du nom générique de mal *(malum)*. Mais si le défaut vise l'activité de cet être *(operatio)*, on le désignera du nom spécial de « péché » (*peccatum*). En fait, chez tous les êtres de la nature, la fin, cause motrice de l'agent comme tel, est la perfection de celui-ci. Un être se perfectionne, s'épanouit dans la mesure où, par son activité, il réalise sa fin naturelle ; l'action est, pour lui, le moyen de se perfectionner. Toute déviation de l'activité à l'endroit de la fin est donc un mal, auquel saint Thomas réserve le nom de péché : *peccatum in operatione consistit, secundum quod non est directa ut finis exigit*. Les anomalies et les monstruosités que l'on rencontre dans le règne végétal ou animal sont des « péchés de la nature » *peccata naturae*. L'artiste qui, dans son œuvre, manque l'idéal rêvé, pèche contre l'art, *peccatum artis* : son œuvre est déviée de la fin particulière poursuivie. Mais l'homme comme tel est destiné à une fin plus

1) *Revue néo-scol.*, février 1922, pp. 28-30, 40-42, 53.

générale, la perfection de sa nature rationnelle. De plus, c'est de lui-même qu'il s'oriente vers ce terme, par sa raison qui lui fait saisir la fin comme telle et par l'auto-détermination de son libre arbitre qui choisit les moyens appropriés. Nous entrons ainsi dans le monde moral ; la volonté, dirigée par la raison, meut toutes les facultés au gré des fins qu'elle poursuit ; par là même, tous les actes humains lui sont imputables comme à leur auteur responsable ; si l'acte est dévié de sa fin naturelle, l'homme qui admet semblable désordre dans son activité libre est coupable ; son acte est blâmable ; le péché moral, *peccatum moris*, revêt la formalité de faute, *culpa* [1]).

Le mérite d'une action est connexe à sa bonté morale. Les deux notions sont cependant distinctes, car le mérite implique une idée nouvelle, l'idée d'un droit vis-à-vis de celui pour lequel on a dépensé son activité. Dans son *Commentaire des Sentences*, saint Thomas, théologien, considère avant tout le mérite surnaturel, le droit à la récompense éternelle. Entendu dans ce sens, le mérite est sans nul doute distinct de la bonté morale. Car semblable mérite suppose une dignité surnaturelle adaptant l'agent moral à une fin qui dépasse la nature ; en langage chrétien, le mérite exige la grâce sanctifiante. Or, on conçoit parfaitement un acte conforme à la règle de moralité naturelle, mais dépourvu de cette perfection ultérieure que lui confère l'état de grâce : saint Thomas nie expressément que les actes des incroyants soient tous moralement mauvais [2]).

Mais, le concept de mérite surnaturel suppose la notion générique de mérite. D'où vient à nos actes leur caractère méritoire ? De leur attache à la volonté. Saint Thomas répète que les actes extérieurs comme les actes intérieurs

1) *In I Sent.*, dist. 48, q. 1, art. 3. *In II Sent.*, dist. 35, q. 1, art. 1 ; dist. 37, q. 2, art. 1 ; q. 3, art. 2 in medio ; dist. 39, q. 1, art. 1 et 2 ; dist. 41, q. 2, art. 1 et 2.

2) *In II Sent.*, dist. 27, art. 3-6 ; dist. 40, art. 5 in corp. et ad 2um ; dist. 41, q. 1, art. 2 in corp. et ad 2um.

ne sont méritoires que parce qu'ils relèvent du libre arbitre [1]); le mérite se présente comme un effet de la bonté morale [2]), se graduant d'après les dispositions plus ou moins ferventes, plus ou moins généreuses de la volonté [3]).

Dans la question *De malo*, saint Thomas souligne à nouveau la hiérarchie des trois notions de mal, de péché et de faute [4]) ; il rappelle que le démérite et la culpabilité d'un acte dévié de sa fin viennent de la volonté qui a commandé cet acte [5]). Une nouvelle idée cependant apparaît ici : le concept de raison, *ratio*, cause formelle de l'ordre objectif [6]), opposé à celui de la volonté, cause efficiente qui réalise cet ordre rationnel. La bonté et la rectitude, la malice et le désordre moral des actes humains s'expliquent par le rapport de leur objet à la raison ; mais la louange et le mérite, le blâme et le démérite qui s'y attachent, trouvent leur source dans la volonté responsable [7]).

La distinction, ici insinuée, entre la moralité objective et l'aspect subjectif de l'acte moral est nettement tracée dans la *Somme théologique*. Dans les trois questions XVIII-XX, s'accuse la même préoccupation : séparer la bonté morale des actes de tout autre caractère. C'est à peine si, dans toute la question dix-huitième, saint Thomas dit un mot du mérite et de la louange qui s'attachent à un acte bon, et encore est-ce pour noter que ce sont des effets de la bonté morale [8]). La question dix-neuvième, on le verra plus loin, présente une réaction des mieux marquées contre les énoncés scolaires qui acccentuaient l'élément subjectif de la

1) *In II Sent.*, dist. 35, art. 4; dist. 39, q. 1, art. 2 ad 2um et 3um; dist. 40, art. 3.
2) *In II Sent.*, dist. 40, art. 1 ad 4um.
3) *In II Sent.*, dist. 40, art. 3 in corp., ad 4um et 5um.
4) *De malo*, q. 2, art. 2; q. 3, art. 1.
5) *De malo*, q. 2, art. 2, ad 3um-ad 6um; art. 3.
6) *De malo*, q. 2, art. 4. On donnera plus loin l'explication de cet article.
7) *Ibid.*, q. 2, art. 2 in corp., ad 3um, ad 5um.
8) *1a 2ae*, q. 18, art. 5, ad 3um.

moralité : *ex intentione voluntas pensatur ; quantum intendis, tantum mereris*. Manifestement, l'auteur veut s'en tenir au concept fondamental de bien et de mal : dans un article qui rappelle les solutions de Guillaume d'Auxerre au sujet de l'énoncé *quantum intendis, tantum mereris* [1] ; il ne traite du mérite qu'en raison de la bonté morale et comme corollaire de la démonstration qu'il apporte [2]. La question vingtième témoigne des mêmes préoccupations exclusives. Il pose, et dans les mêmes termes que dans son *Commentaire des Sentences*, la question de savoir si l'acte extérieur ajoute un surcroît de bonté ou de malice morale à l'acte intérieur. Or, tandis que dans son premier ouvrage le mérite est étudié parallèlement à la bonté morale [3], dans la *Somme théologique* au contraire la notion du mérite se trouve remise à sa place logique, comme corollaire de la bonté morale [4]. En tous ces passages, saint Thomas veut manifestement exclure toute question autre que celle du bien et du mal en général.

La question vingt et unième a de la sorte son objet nettement délimité : la rectitude d'un acte, le titre qu'il a à la louange et son mérite sont présentés comme autant de propriétés dérivées de sa bonté morale.

La rectitude d'abord. Saint Thomas a prouvé antérieurement [5] que la bonté morale des actes de volonté vient de leur conformité à la raison, règle prochaine, et à la loi éternelle, règle suprême de l'activité humaine. Or, c'est cette conformité qui explique la rectitude morale. Un acte, en effet, est doué de rectitude quand, à sa sortie de la cause efficiente, il ne procède pas au hasard, mais suit la voie, la règle de conduite que lui trace sa fin [6]. C'est cette

1) Voir *Revue Néo-Scol.*, février 1922, pp. 41-42.
2) *1a 2ae*, q. 19, art. 8 in fine corp. et ad 1um.
3) *In II Sent.*, dist. 40, art. 3.
4) *1a 2ae*, q. 20, art. 4 in fine.
5) *1a 2ae*, q. 19, art. 3 et 4.
6) Cette idée est déjà développée dans *II Sent.*, dist. 41, q. 1, art. 1 *initio*.

conformité de l'acte à sa ligne directrice qui constitue sa rectitude : dans l'ordre physique, la voie à suivre est commandée par la finalité interne, *inclinatio naturalis* ; dans l'ordre moral, c'est la raison et la loi éternelle qui tracent le chemin et du même coup assurent à l'acte et sa bonté et sa rectitude [1]).

Le titre à la louange et au blâme sont aussi des propriétés des actes bons et mauvais. A vrai dire cependant ces notes dérivent plutôt du seul fait que ces actes sont volontaires. Sans doute, la louange s'attache exclusivement à l'acte bon et le blâme à l'acte mauvais ; mais si l'acte bon est louable et l'acte mauvais blâmable, c'est parce que cet acte émane de la libre volonté, maîtresse de son activité ; c'est, de fait, à cette idée que se réduit l'argumentation du saint Docteur [2]). Logiquement, il aurait dû intituler l'article où il traite cette question : « utrum actus bonus vel malus, inquantum humanus, habeat rationem laudabilis vel culpabilis » ; mais ami de la symétrie et de l'unité, il a voulu, par les énoncés mêmes des articles de cette question vingt et unième, souligner le caractère dérivé de toutes les notes de l'acte moralement bon.

La même remarque pourrait se faire au sujet du mérite des actes. L'acte bon est méritoire ; l'acte mauvais, démméritoire ; mais, fondamentalement, c'est en vertu de la liberté. On mérite à l'égard de quelqu'un, quand on dépense en sa faveur une activité dont on avait le domaine plénier ; on démérite quand on lui cause un dommage qu'on était entièrement en mesure de lui épargner. Saint Thomas cependant insinue à peine cette idée, pour s'attacher au concept de justice qu'évoque la notion de récompense et de châtiment. Et ici de nouveau, il a, mieux encore qu'auparavant, séparé l'aspect théologique du mérite surnaturel

1) *1a 2ae*, q. 21, art. 1.
2) *1a 2ae*, q. 21, art. 2.

qu'il traite ailleurs [1]), du point de vue rationnel du mérite naturel. Celui en faveur duquel on se dépense peut, dit-il, n'être directement qu'une personne privée ; mais celle-ci fait partie d'une communauté ; tout acte bon a dès lors sa répercussion sur le bien de la collectivité ; le mérite relève de la justice distributive. A ce titre, tout acte bon est méritoire vis-à-vis de Dieu, considéré non seulement comme un être individuel, fin dernière de toute activité créée, mais encore comme chef et providence de la collectivité humaine et à ce titre chargé de rétribuer tout acte dont celle-ci aura bénéficié [2]).

Ce bref commentaire de la question vingt et unième nous a paru une utile introduction à l'étude de la question dix-huitième : nous sommes déjà avertis de l'objet précis de celle-ci : l'étude de la bonté morale des actes humains en général.

CHAPITRE DEUXIÈME

LES ÉLÉMENTS DE LA MORALITÉ DES ACTES EN GÉNÉRAL

(Q. XVIII)

Articles I-IV. — Quels éléments contribuent à la moralité des actes en général ? Pierre Lombard, Albert le Grand les avaient rappelés : tout acte jouit d'une bonté fondamentale, celle d'être une émanation de la nature ; à cette bonté ontologique peut s'adjoindre une bonté morale, dérivée de l'objet, de la fin et des circonstances [3]).

Dans son *Commentaire des Sentences,* saint Thomas reprend et approuve cette classification [4]). Toute activité,

1) *1a 2ae*, q. 114. Voir *II Sent.*, dist. 27, art. 3-6.
2) *1a 2ae*, q. 21, art. 3 et 4.
3) *Revue Néo-Scol.*, février 1922, p. 33, note 1, pp. 45-46.
4) *In II Sent.*, dist. 36, art. 5 in corp., ad 4um et ad 5um ; dist. 41, q. 1, art. 2.

dit-il, émane de la nature et de la faculté qui en est l'organe. Ces principes efficients ont une bonté naturelle qui se communique nécessairement à l'acte qui en dérive. Mais l'activité proprement humaine n'est pas suffisamment déterminée par sa cause efficiente ; déterminable en sens divers, la volonté est spécifiée par son terme ; et par là nous entendons non point une fin extrinsèque à l'acte, surajoutée par l'agent moral, mais la fin vers laquelle l'acte est de sa nature orienté : on veut dire l'objet de l'acte. Si cet objet convient à l'acte, on dira que l'acte est bon, d'une bonté d'ordre moral, définie par la matière qui lui est proportionnée. Cette détermination qui fixe l'acte dans son être moral pourrait s'appeler bonté spécifique, *bonum in specie*, et il arrive à saint Thomas de parler de la sorte [1] ; mais se rappelant sans doute avec Albert le Grand que la première détermination d'un être vient de son genre [2], désireux d'ailleurs de respecter la terminologie du Lombard, saint Thomas conserve la dénomination reçue de *bonum in genere*.

Outre cette détermination qui affecte son essence abstraite, l'acte peut être déterminé concrètement par des circonstances qui l'individualisent, et par une fin extrinsèque que la volonté a surajoutée ; cette bonté ultérieure pourrait, en comparaison de la précédente, s'appeler *bonum in specie* [3].

Saint Thomas distingue donc nettement la bonté naturelle de l'acte en tant qu'acte et la bonté morale qui lui vient de l'objet, de la fin et des circonstances [4].

1) *Ibid.*, dist. 40, *expositio textus*.

2) « Quia *propria* determinatio qua aliquid determinatur est determinatio per modum generis, ideo hujusmodi actus ex determinatione objecti bonitatem habentes dicuntur boni ex genere ». *In II Sent.*, dist. 36, art. 5. Nous sommes tenté de lire : « quia *prima* determinatio... », par suite du parallélisme de ce texte avec celui d'Albert le Grand : voir *Revue Néo-Scol.*, février 1922, p. 46, note 1. L'erreur ou la correction du copiste s'expliquerait par le contexte précédent de saint Thomas où il est déjà question de « propria determinatio ».

3) *In II Sent.*, dist. 36, art. 5, ad 3um.

4) « Si significetur actus in eo quod est agere, habet quidem bonitatem naturalem inquantum est ens, sed indifferenter se habet ad bonitatem et malitiam moralem ». *In II Sent.*, dist. 40, art. 5 *circa med.* — « Inquantum actus est gene-

L'exposé de la *Somme* (q. 18, art. 1-4) semble être le simple développement de ces données. Il s'en sépare toutefois par des divergences qu'il convient de noter. Voici en effet comment procède ici le raisonnement du saint Docteur.

Il faut parler du bien et du mal des actions comme on parle du bien et du mal des choses. Car l'action se définit d'après la nature de la chose dont elle émane. Or, dans les choses, la bonté se mesure à l'être : ces deux notions sont convertibles. En Dieu, par exemple, la plénitude de l'être, sa perfection consiste dans la simplicité de son unité. Chez les créatures au contraire, la plénitude de l'être qui leur convient requiert une multiplicité d'éléments différents. Et pour qu'un être créé puisse être dit bon, parfait, il faut qu'il possède tous les éléments qui lui reviennent : l'absence d'un seul suffit à le rendre mauvais. Le mal est donc possible dans les êtres par le seul fait qu'ils sont composés et que leur composition est défectible.

Ce qui vient d'être rappelé de l'être doit se répéter au sujet de l'action. L'action est donc bonne si elle réalise la plénitude de l'être qui est due à cette action ; en d'autres termes, si elle renferme tous les éléments qui lui sont dus ;

raliter sumptus, indifferens est ad bonitatem vel malitiam moralem, quamvis habeat bonitatem naturalem ». *In II Sent.*, dist. 40, *expositio textus, initio.* — « Prima bonitas, quae est ex essentia actus, communis est omnibus actibus ». *Ibid.*, dist. 36, art. 5. — Une légère nuance dans l'expression apparaît dans la question *De malo*, au sujet de la bonté dérivée de l'objet. L'acte en tant qu'acte est doué de bonté naturelle, dérivée de son principe efficient : « bonitas actus inquantum est actus est ut sit quaedam emanatio secundum virtutem agentis » (qu. 2, art. 4 circa initium) ; l'acte est alors, dit-il, considéré dans son genre « secundum quod consideratur in suo genere tantum » *(ibid.*, in fine et ad 12um). Mais alors comment dénommer la bonté dérivée de l'objet, le *bonum in genere* du Commentaire des Sentences ? On verra bientôt comment en rattachant l'objet à la raison, cause formelle de l'ordre moral, saint Thomas dans le même contexte (art. 4 et 5) a été amené à désigner la bonté objective du nom de *bonum ex specie.* Toutefois, saint Thomas n'insiste pas sur ces nuances d'expression ; tantôt il emploie les deux expressions à la fois (q. 2, art. 4 ad 11um) ; tantôt il conserve la formule reçue dans les écoles depuis Pierre Lombard (q. 2, art. 4, ad 5um, art. 5 circa med.; q. 7, art. 4 initio).

elle est mauvaise, si l'un ou l'autre de ces éléments vient à manquer [1]).

Il suffira donc de s'enquérir des éléments dont l'ensemble constitue une action humaine. Et ici encore, voyons ce qui est requis dans les êtres de la nature.

L'élément premier qui entre dans la constitution des êtres est l'élément essentiel qui les spécifie, les définit en eux-mêmes : la forme substantielle. Celle-ci toutefois ne réalise pas toute la perfection de l'être : les accidents y contribuent largement : on ne conçoit pas un homme sans des traits de physionomie, une couleur et autres qualités requises pour sa beauté intégrale : si l'un ou l'autre de ces éléments fait défaut, on devra dire que le mal s'est glissé dans cet ensemble. Et pour être extrinsèques à l'essence, les accidents sont cependant inhérents à l'être complet. Enfin, du moins en ce qui regarde les êtres contingents, la connaissance qu'on peut en avoir n'est assurée que si on connait leur cause efficiente, dans son existence et dans son essence (*agens et forma*) [2]).

Appliquons ces données à l'action. Le premier élément qui définit une activité quelconque, dans sa formalité d'activité, est le terme auquel, de sa nature, elle tend. L'action n'est-elle pas un mouvement ? Or, tout mouvement se définit par son terme. Ce terme naturel est l'objet qui convient à l'action ; c'est une chose à réaliser ; non pas une chose quelconque, mais la chose proportionnée à l'action, jouant le rôle de forme, définissant l'action en elle-même [3]). Mais si l'objet convenable est la forme, élément de spécification, on devra dire de l'action qui tend vers tel objet qu'elle est bonne selon son espèce, *bonum ex specie*. Saint Thomas toutefois ne condamne pas l'expression reçue : *bonum ex genere*, il l'expliquera même par un exemple tiré

1) *1a 2ae*, q. 18, art. 1.
2) *Ibid.*, q. 18, art. 2-4.
3) *Ibid.*, q. 18, art. 2, ad 1um et 2um.

du langage ordinaire, mais il marque sa préférence pour une expression plus précise désignant la fonction primordiale de l'objet [1]).

Ensuite, l'acte ainsi défini dans son essence par son objet pourra être entouré de circonstances qui sont comme autant d'accidents qui l'individualisent. De même donc que certaines qualités accidentelles sont requises à la beauté de l'être humain, de même certaines circonstances sont requises à la beauté de l'action ; leur absence rendrait l'action défectueuse. Sans doute, certaines circonstances n'ont aucun rapport avec l'action et ne l'atteignent en aucune manière ; on doit en faire abstraction : dans l'ordre physique, on ne considère pas davantage les accidents qui ne touchent en rien la substance de l'être [2]).

Enfin, de même que l'être de l'action, comme de toute chose contingente, dépend de sa cause efficiente, de même la bonté de l'action, comme de toute chose, dépend de la fin vers laquelle elle est orientée, du terme intentionnel de son mouvement. Sans doute, la fin est extrinsèque à l'action, mais nullement le rapport de l'action à cette fin ; n'est-ce pas la fin qui détermine l'action et cause sa bonté ? [3])

On aura remarqué la différence qui sépare l'exposé de la Somme de celui du Commentaire. Dans son premier ouvrage, saint Thomas distinguait nettement une bonté d'ordre physique et une triple bonté d'ordre moral. Dans la *Somme*, cette distinction disparaît ; la conclusion de l'exposé met, de fait, sur la même ligne quatre espèces de

1) « Prima bonitas actus moralis attenditur ex objecto convenienti ; unde et a quibusdam vocatur bonum ex genere, puta uti re sua... Primum malum in actionibus moralibus est quod est ex objecto, sicut accipere aliena ; et dicitur malum ex genere, genere pro specie accepto, eo modo loquendi quo dicimus humanum genus totam humanam speciem ». *Ibid.*, q. 18, art. 2. Plus tard cependant, saint Thomas continuera à employer l'expression *bonum ex genere*. Voir par exemple : *Quodlibet*, III, art. 17, ad 6um ; IV, art. 16.

2) *1^{a} 2^{ae}*, q. 18, art. 3 corp., ad 2um ; q. 7, art. 1 *in fine*, art. 2, ad 2um.

3) *1^{a} 2^{ae}*, q. 18, art. 4 corp., ad 2um ; q. 1, art. 3, ad 1um.

bonté [1]). Et cependant telle n'est pas la conclusion à laquelle on devrait s'attendre. En effet, l'article premier de la question dix-huitième n'affirme pas précisement l'existence du bien ou du mal dans l'action ; il énonce un principe d'ordre idéal : « il y a bien ou mal dans une action, comme dans un être, *si* cette action réalise ou ne réalise pas tous les éléments requis pour la perfection qui lui revient ». Cette proposition se présente comme la majeure d'un syllogisme dont les trois articles suivants constituent la mineure : « or, trois éléments sont requis à la perfection de l'action : l'objet, les circonstances, la fin ». Logiquement, la conclusion devrait ne faire mention que de ces trois éléments de bonté. Mais la préoccupation de respecter la terminologie traditionnelle des écoles aura amené saint Thomas à admettre une légère déviation dans la logique de son raisonnement.

Au surplus, s'agit-il bien de bonté morale dans les trois articles qui font la mineure du syllogisme ? Nous ne le pensons pas. L'auteur emploie indifféremment les termes de *actio hominis* et de *actio humana*, alors qu'ailleurs il les distingue soigneusement [2]). Il parle sans doute de *actus moralis* [3]) ; mais on sait que cette expression est identique à celle de *actus humanus* [4]), et désigne l'acte délibéré, susceptible de moralité. La moralité, il le dira bientôt, consiste dans le rapport de l'acte humain avec la raison. Or, dans ces premiers articles de la question dix-huitième, saint Thomas évite ce terme, alors qu'il fera de l'idée de raison le fil conducteur, très apparent, de ses raisonnements

1) « Sic igitur in actione humana bonitas quadruplex considerari potest. Una quidem secundum genus, prout scilicet est actio ; quia quantum habet de actione et entitate, tantum habet de bonitate ; alia vero secundum speciem, quae accipitur secundum objectum conveniens ; tertia secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quaedam ; quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad bonitatis causam », q. 18, art. 4 *in fine*.

2) *1a 2ae*, q. 1, art. 1.

3) q. 18, art. 2.

4) *1a 2ae*, q. 1, art. 3 *in fine*, ad 2um.

ultérieurs. Si le saint Docteur avait eu en vue l'ordre moral, il aurait dû introduire le concept de raison à l'article deuxième où il est question de l'objet ; il se serait épargné l'argument un peu recherché de l'article quatrième relatif à la fin. Deux fois, il est vrai, en manière d'exemple ou en réponse à une objection [1]), le mot *ratio* est employé ; mais on reconnaît ici un procédé habituel à cet esprit synthétique : entr'ouvrir l'horizon, jeter une première lueur, amorcer un développement ultérieur dont il veut que le lecteur reconnaisse dès l'abord le premier germe. L'esprit de saint Thomas nous apparaît, dans les quatre premiers articles, comme en travail d'une nouvelle synthèse : reprenant pour son compte les éléments de la tradition scolaire, il les féconde d'un principe nouveau : le bien et le mal des actions raccordés à l'être même des choses [2]). Le saint Docteur s'abstient systématiquement d'entrer dans l'édifice moral ; mais il nous en prépare l'accès, et en rattachant l'ordre moral à l'ordre métaphysique, il nous garantit la solidité des assises. L'article cinquième va nous donner la clef de toute la construction de l'édifice.

*
* *

Article V. — Le bien et le mal constituent-ils des différences spécifiques, essentielles des actions humaines ? On connaît la position qu'à l'égard de cette question avaient prise Albert le Grand et Alexandre de Halès : le bien et le mal ne sont pas des éléments essentiels de l'acte humain ; ce sont des accidents, mais des accidents inséparables de l'action : en un mot, des propriétés [3]). Sous cette réponse d'apparence purement dialectique, s'énonçait une thèse fondamentale, celle du caractère intrinsèque du bien et du

1) q. 18, art. 1 corp. *in fine*, ad 3um.

2) « De bono et malo in actionibus, oportet loqui sicut de bono et malo in rebus », q. 18, art. 1 *initio*.

3) Cfr. *Revue Néo-Scol.*, février 1922, pp. 49-50, 58.

mal. Abélard avait violemment retiré tout caractère moral à l'acte extérieur, faisant de celui-ci un acte indifférent [1]). Or c'est de ce même acte externe qu'Albert le Grand affirme que la moralité est une propriété inséparable.

Saint Thomas a clairement perçu l'importance du problème ; il y est revenu maintes fois, perfectionnant sans cesse sa réponse. Mais, dès son *Commentaire des Sentences*, il prend nettement position ; dépassant son maître, il dit d'emblée : le bien et le mal sont, non seulement des propriétés, mais des différences spécifiques, essentielles de l'action humaine : dire qu'un acte humain est moralement bon, c'est le définir dans son essence.

C'est aussi à propos des actes extérieurs que saint Thomas aborde la question dans son *Commentaire des Sentences*. Les actes sont dans l'ordre moral, écrit-il, en tant que volontaires. Il suffira donc de déterminer en quoi les actes de la volonté diffèrent spécifiquement. Les actes diffèrent spécifiquement entre eux, non pas par leur cause efficiente, mais par la forme de celle-ci. Or quelle est la forme de la volonté, cause efficiente de l'acte moral, sinon la fin ? Les actes de volonté diffèrent donc spécifiquement, s'ils comportent un rapport essentiellement différent avec la fin. Or, c'est bien le cas pour les notions de bien et de mal : le bien se définit par la fin, à laquelle il conduit naturellement ; et de même le mal se définit par la fin dont il est une déviation. Le bien et le mal sont donc des éléments spécifiques de l'action humaine, la définissant en son essence [2]). Bien et mal ne

1) Cfr. *Ibid.*, p. 28.

2) « Actiones differunt specie secundum diversitatem formarum, quae sunt principia actionum, quamvis etiam agentia specie non differant ; sicut calefacere et infrigidare differunt specie, sicut calor et frigus. Forma autem voluntatis est finis et bonum, quod est ejus objectum et volitum ; et ideo oportet quod in actibus voluntatis inveniatur differentia specifica secundum rationem finis. Et quia actus sunt in genere moris ex hoc quod sunt voluntarii, ideo in genere moris est diversitas speciei secundum diversitatem finis. Et quia malum et bonum sumuntur secundum ordinem ad finem, ideo oportet quod sint essentiales differentiae in genere moris ». *In II Sent.*, dist. 40, art. 1. — Dans le même sens, *In II Sent.*, dist. 27, q. 1, art. 2, ad 2um ; dist. 34, art. 2, ad 3um.

différencient pas les actes en tant qu'actes — Albert le Grand avait déjà insisté sur ce point [1]) — mais uniquement en tant que volontaires [2]). De même en effet que les activités des agents naturels se spécifient d'après la forme de ceux-ci, de même les actes de la volonté diffèrent spécifiquement selon leur rapport avec la forme de la volonté, la fin ou, si l'on veut, l'objet voulu [3]).

Il faut approfondir cette notion de l'objet qui situe un acte volontaire dans la moralité. Si l'objet définit l'acte à la manière d'une forme, on devra dire que les actes volontaires diffèrent spécifiquement d'après leur objet formel.

Qu'est-ce à dire ? Dans l'objet de tout acte, il faut distinguer deux éléments : l'un matériel, déterminable ; l'autre formel, déterminant, achevant de définir l'objet. Ainsi pour qu'une chose soit de fait visible, outre la couleur, élément matériel, il faut la lumière qui fait en sorte que la couleur soit atteinte par l'acte de vision [4]).

Or, les actes ne diffèrent pas spécifiquement d'après leur objet matériel, mais d'après leur objet formel. La vue d'un objet blanc n'est pas un acte spécifiquement différent de la vue d'un objet noir : la couleur n'est que l'élément matériel. Dans les deux cas, c'est une même espèce d'acte, parce que c'est sous le même aspect que le blanc et le noir sont atteints par la vue : à savoir en tant qu'ils sont éclairés [5]).

Appliquons ces données à l'acte de volonté. La volonté

1) Cfr. *Revue Néo-Scol.*, février 1922, pp. 50-51.

2) *In II Sent.*, dist. 40, art. 1, ad 1um.

3) *Ibid.*, ad 5um.

4) « Ad objectum alicujus actus duo concurrunt : unum quod se habet quasi materialiter, et alterum quod est sicut formale, complens rationem objecti ; sicut ad visibile concurrit lux et color ». *In I Sent.*, dist. 48, art. 2. — *Ibid.*, dist. 45, art. 2, ad 1um.

5) « Objecta diversa non diversificant actus secundum speciem, nisi sit diversitas secundum illam rationem secundum quam est objectum. Videre enim album et nigrum non sunt diversi actus secundum speciem, quia utrumque est objectum visus secundum unam rationem, inquantum scilicet sunt colorata visibilia actu per lucem ». *In III Sent.*, dist. 33, q. 1, art. 1, qcula 1a.

est une puissance passive ; elle n'entre donc en acte que si elle est informée par son principe actif [1]). Or, ce principe qui met en branle la volonté est le bien, la fin ; le bien n'est-il pas la raison pour laquelle la volonté tend vers l'objet [2]) ?

On peut donc distinguer un objectif double de l'acte volontaire : l'objet matériel, *res volita* ; et ce qui fait en sorte que cette chose voulue meut la volonté : *ratio volendi*, l'objet formel. Or, nous savons ce qui attire la volonté, c'est la formalité de bien, contenue dans l'objet matériel, et qui fait de celui-ci le terme intentionnel, la fin de la volonté [3]). De même donc que les formes naturelles sont dans la matière par l'influx de la cause efficiente, de même la forme de bonté s'imprègne dans l'objet matériel sous la motion de la cause finale, du but poursuivi [4]).

Mais de quelle fin s'agit-il ? Il s'agit, sans doute, de la fin naturelle de l'homme, terme ultime de ses aspirations [5]) ; comme on l'a vu, le péché, au sens primitif du mot, se définit par un rapport avec la fin dernière [6]). Mais celle-ci ne définit pas l'acte dans son espèce propre ; de même que la cause efficiente première ne suffit pas à caractériser

1) « Nulla potentia passiva potest in actum exire, nisi completa per formam activi per quam fit in actu, quia nihil operatur nisi secundum quod est in actu ». *In III Sent.*, dist. 14, q. 1, art. 1, q^{cula} 2^{a}. — « Appetitus est virtus passiva. Unde Phil. dicit quod appetibile movet sicut movens non motum, appetitus autem sicut movens motum. Omne autem passivum perficitur secundum quod informatur per formam sui activi ». *In III Sent.*, dist. 27, q. 1, art. 1.

2) « Illud quod se habet materialiter ab objectum voluntatis est quaecumque res volita ; sed ratio objecti completur ex ratione boni ». *In I Sent.*, dist. 48, art. 2. Dans le même sens, *De Veritate*, q. 23, art. 7.

3) « Illud quod formaliter complet rationem voliti est finis, ex quo est ratio boni ». *In I Sent.*, dist. 45, art. 2, ad 1um.

4) « Sicut forma naturalis est in materia ab agente, ita forma bonitatis est in volito a fine ». *In I Sent.*, dist. 48, art. 2, ad 5um.

5) « Actus exterior bonitatem habet ex circumstantiarum commensuratione secundum quam proportionatus est ad finem hominis consequendum ». *In II Sent.*, dist. 40, art. 3.

6) « Peccatum dicitur propter inordinationem a fine ad quem natura rationalis ordinata est ». *In II Sent.*, dist. 37, q. 2, art. 1. — Cfr. plus haut, p. 283.

l'activité propre des causes secondes [1]) ; la fin qui sert de norme de moralité doit s'entendre d'une fin proprement humaine. Et que peut-être celle-ci, sinon la réalisation de la forme propre de l'humanité, la rationalité, forme de l'homme et, à ce titre, norme de la moralité humaine [2]) ? Un acte sera doué de bonté morale dans la mesure où il s'ajustera à la raison droite, à la raison dirigée d'après les exigences de la raison naturelle ou, si l'on veut, de la nature raisonnable [3]).

De ces données, saint Thomas aurait pu conclure : l'acte humain se définit moralement d'après le rapport de son objet matériel à la fin naturelle de l'homme, ou à la raison. Et de fait, l'association de ces deux concepts de fin et de raison se rencontre sous sa plume [4]) ; mais le saint Docteur néglige de la mettre en valeur quand il résout la question qui nous occupe : le bien et le mal sont-ils des différences essentielles de l'action humaine ?

La négligence sera bientôt réparée, dans la *Summa contra*

1) *In II Sent.*, dist. 38, art. 1 et 2.

2) « In omnibus regulatis consistit rectum secundum quod regulae aequantur ». *In III Sent.*, dist. 33, q. 1, art. 3, q^{cula} 1$_a$. — « Forma est principium agendi et regula operis ». *In III Sent.*, dist. 27, q. 1, art 1. — « Regula humanorum actuum est ratio recta ». *In II Sent.*, dist. 24, q. 3, art. 3, ad 3um.

3) « Actus malus secundum se dicitur secundum quod discordat a rectitudine rationis. Unicuique enim naturae indita est naturalis quaedam inclinatio ad suum finem ; et ideo in ratione est quaedam naturalis rectitudo per quam ad finem inclinatur ; et ideo illud quod abducit a fine illo est discordans a ratione ; et quia lex naturalis est secundum quam ratio recta est, ideo Augustinus dicit quod peccatum dicitur inquantum discordat a lege aeterna, cujus expressio est ipsa lex naturalis ». *In II Sent.*, dist. 42, q. 2, art. 5. Nous ne faisons ici qu'effleurer un sujet que nous traitons ailleurs : *L'ordre moral et l'ordre logique d'après saint Thomas*, dans les *Annales de l'Institut supérieur de Philosophie*, t. V, 1922.

4) « Secundum relationem ad *finem* omnes morales habitus distinguuntur, ex quo prima sumpta est differentia boni et mali ; quia bonum importat finem, malum autem deordinationem a fine ; et secundum hoc virtutes a vitiis distinguuntur, et in virtutibus ubi invenitur diversa ratio boni, sunt diversae virtutes secundum speciem. Bonum autem ad quod humanae virtutes ordinantur est bonum *rationis*, contra quam esse est malum hominis, ut dicit Dionysius ». *In III Sent.*, dist. 33, q. 1, art. 1, q^{cula} 1^a. — Dans le même sens, *In III Sent.*, dist. 33, q. 2, art. 3 *initio*.

Gentiles, en un texte qui synthétise et fusionne admirablement son enseignement du *Commentaire des Sentences* [1]).

La question *De Malo* va souligner ce rôle de la raison, envisagée comme critère de moralité. Sans doute, saint Thomas répète que, si bien et mal sont des différences spécifiques de l'action humaine, c'est parce que celle-ci est volontaire et dès lors a la fin comme objet formel [2]) ; et, comme dans le *Commentaire des Sentences* [3]), il redit la formule dont il ne se départira point [4]) : *moralia ex fine speciem consequuntur* [5]). Il est toutefois remarquable que dans l'ample développement qu'il donne à sa pensée [6]), il ne parle ni de volonté ni de fin, mais de raison et d'objet formel. Voici en effet comment se déroule l'exposé du saint Docteur.

Le bien et le mal dans les actes se définissent d'après la nature de l'agent. Dans les actions humaines ils se définiront donc d'après la nature de l'homme, laquelle est rationnelle. Un acte est bon s'il est conforme à la raison ; mauvais, dans le cas contraire. Or, définir un acte humain d'après ce rapport avec la raison, c'est le définir dans son essence, *in*

1) « Malum et bonum in moralibus specificae differentiae ponuntur, quia moralia a voluntate dependent. Secundum hoc enim aliquid ad genus moris pertinet quod est voluntarium. Voluntatis autem objectum est *finis* et bonum ; unde a fine speciem moralia sortiuntur, sicut et naturales actiones a forma principii activi, ut calefactio a calore. Quia igitur bonum et malum dicuntur secundum ordinem ad finem vel privationem ordinis, oportet quod in moralibus primae differentiae sint bonum et malum. Unius autem generis oportet esse unam mensuram primam. Moralium autem mensura est *ratio*. Oportet igitur quod a fine rationis dicantur aliqua in moralibus bona vel mala. Quod igitur in moralibus sortitur speciem a fine qui est secundum rationem, dicitur secundum speciem suam bonum ; quod vero sortitur speciem a fine contrario fini rationis dicitur secundum speciem suam malum ». *Summa contra Gentiles*, lib. III, cap. 9.

2) *De malo*, q. 2, art. 4, ad 10um.

3) *In II Sent.*, dist. 27, q. 1, art. 2, ad 2um ; dist. 34, q. 1, art. 2, ad 3um. — *Contra Gentiles*, loc. cit.

4) Voir par exemple *2a 2ae*, q. 4, art. 3 ; q. 43, art. 3 ; q. 89, art. 5, ad 1um.

5) *De malo*, q. 2, art. 4, ad 9um, ad 10um ; q. 7, art. 4, ad 4um.

6) *Ibid.*, q. 2, art. 4 corp.

sua specie. Car tout acte se spécifie d'après son objet formel, c'est-à-dire, d'après l'aspect de l'objet qui est atteint par l'acte, en raison de sa nature même, *per se*, et non en raison d'un élément extrinsèque, *per accidens*. Ainsi, la couleur et le son sont deux objets spécifiquement différents relativement à la connaissance sensible, parce que, de leur nature, ils sont deux « sensibles » différents, atteints sous deux aspects différents ; mais la couleur et le son constituent un même objet formel relativement à la connaissance intellectuelle, parce que c'est sous la même formalité d'être qu'ils sont « intelligibles ». Il en va de même des actions humaines. Il est, par exemple, extrinsèque à l'ordre physique qu'un homme ait des rapports avec son épouse ou avec une autre femme ; les effets naturels sont les mêmes dans les deux cas ; mais il y a une différence intrinsèque, essentielle, si on considère ces actes sous l'angle de la moralité, parce que, ici, la raison est engagée : le mien et le tien sont des rapports d'ordre rationnel. Les relations conjugales légitimes sont spécifiquement différentes des rapports extraconjugaux : ces deux actions, physiquement les mêmes, sont moralement différentes, parce que la raison, norme de moralité, y est différemment intéressée [1]).

Et de là, à côté de la formule : *ex fine moralia speciem consequuntur*, il s'en introduit de nouvelles, qui, en vue

1) « Bonum et malum in actibus (humanis) est accipiendum secundum id quod est proprium hominis inquantum est homo. Haec autem est ratio... Actus (autem) cujuslibet potentiae specificatur secundum id quod per se pertinet ad illam potentiam.... Si ergo objecta humanorum actuum considerentur quae habeant differentias secundum aliquid per se ad rationem pertinens, erunt actus specie differentes, secundum quod sunt actus rationis, licet non sint specie differentes, secundum quod sunt actus alicujus alterius potentiae ; sicut cognoscere mulierem suam et cognoscere mulierem non suam, sunt actus habentes objecta differentia secundum aliquid ad rationem pertinens ; nam suum et non suum determinantur secundum regulam rationis ; quae tamen differentiae per accidens se habent si comparentur ad vim generativam vel etiam ad vim concupiscibilem... In tantum autem sunt actus humani inquantum sunt actus rationis. Sic ergo patet quod differunt specie inquantum sunt actus humani. Patet ergo quod actus humani ex specie sua habent quod sint boni vel mali ». *De malo*, q. 2, art. 4.

d'interpréter la première, accentuent le rôle de la raison [1]).

Le texte de la *Somme* n'offre aucune difficulté à celui qui a lu ce raisonnement de la question *De Malo*. Dans ces deux passages, comme dans la *Somme contre les Gentils*, c'est à propos de tout acte, interne ou externe, que le problème est soulevé. En ces deux endroits, il n'est question que de la raison, non de la volonté. Dans le *Commentaire des Sentences* saint Thomas disait : l'acte humain est spécifié par la forme de la volonté, c'est-à-dire par la fin [2]). En cet endroit de la *Somme théologique*, il dit : l'acte humain est spécifié par la forme de l'homme, c'est-à-dire par la raison [3]). Il n'y a évidemment en ceci qu'une simple question de

1) « Actus moralis recipit speciem ab objecto secundum quod comparatur ad rationem ». *De malo*, q. 2, art. 4, ad 5um, art. 5. — « Actus moralis speciem habet secundum aliquid in objecto consideratum quod ordinem habet ad rationem ». *Ibid.*, art. 6 — « Actus moralis recipit speciem ab objecto morali ». *Ibid.*, art. 6, ad 2um. — Une question incidente a d'abord retenu saint Thomas : le mal est, par définition, une privation du bien, un non-être ; comment peut-il constituer une différence spécifique, et dès lors une perfection positive ? Sans doute, répond le saint Docteur, le mal *in abstracto*, dans sa formalité de privation, est essentiellement négatif ; mais le mal *in concreto*, réalisé par la volonté, se présente sous un aspect positif : la volonté ne peut vouloir le mal comme mal, mais en tant que bien, bien réel, d'ordre physique, utile ou délectable, mais orienté vers une fin qui n'est pas conforme à la fin naturelle de l'homme : « Non sola privatio specificat malam actionem, sed positio ordinis ad finem quemdam cum privatione debiti finis ». *In II Sent.*, dist. 34, art. 2, ad 3um ; dist. 40, art. 1, ad 2um. Et si l'on veut en appeler à la raison, l'on dira : la volonté tend vers un terme qui est bien en soi, mais pas un bien humain, puisqu'il contrarie les exigences de la raison. « Malum secundum quod est differentia specifica in genere moralium, est aliquid quod secundum se est bonum, malum autem homini inquantum privat ordinem rationis quod est hominis bonum ». *Contra Gentiles*, l. III, cap. 9, ad 1um, ad 3um. Saint Thomas ne fait plus que toucher ce problème dans la question *De malo*, q. 1, art. 1, ad 12um ; q. 2, art. 4, ad 8um ; bientôt après dans la *1a 2ae*, q. 18, art. 5, ad 2um ; et plus tard, dans le *De virtutibus in communi*, art. 2 ad 5um. C'est cet élément positif dans l'acte mauvais qui permet de différencier spécifiquement les péchés. *1a 2ae*, q. 72, art. 1.

2) Voir plus haut, p. 295, note 2.

3) « In actibus (humanis) bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem ; quia, ut Dionysius dicit, bonum hominis est secundum rationem esse ; malum autem quod est praeter rationem : unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam ; et malum quod est ei praeter ordinem suae formae ». *1a 2ae*, q. 18, art. 5.

nuances, et en maint endroit de la 1ª 2ªe, saint Thomas emploie indifféremment les deux expressions [1]; il lui arrivera même, dans un écrit considéré comme un de ses derniers ouvrages, de reproduire presque littéralement le texte du *Commentaire* [2]. Mais il est remarquable que dans le traité *de bonitate et malitia actuum humanorum* qui nous occupe, — la suite de notre exposé en fournira des preuves nouvelles — c'est l'idée de raison qu'il met à l'avant-plan comme le fil conducteur de tous ses raisonnements.

C'est cette préoccupation de « rationaliser » la morale et de l'intégrer plus profondément à la nature même de l'être, qui explique la réponse nouvelle qu'il donne ici à une question qu'il s'est posée dès le début : le bien et le mal ne sont pas des différences spécifiques dans les êtres de la nature; un bon instrument n'est pas un instrument d'une autre espèce qu'un mauvais outil ; pourquoi le bien et le mal constitueraient-ils des différences spécifiques dans les actes de la volonté ? Jusqu'à la rédaction de la question XVIII, la raison a été invariablement la même, reproduite dans la *1ª pars* elle-même : les activités des causes efficientes naturelles se définissent d'après la forme de celles-ci. Mais la forme de la volonté, cause efficiente de l'acte moral, est la fin poursuivie. Et comme le bien et le mal se définissent d'après la fin, on comprend que dans les actes de volonté seuls le bien et le mal soient des différences spéci-

1) *1ª 2ªe*, q. 72, art. 1, ad 2um.

2) « Actiones diversificantur secundum formam agentis, ut calefacere et infrigidare ; bonum autem et malum sunt quasi formae et objectum voluntatis ; quia semper agens imprimit formam suam in patientem et movens in motum ; et ideo actus morales, quorum principium est voluntas, diversificantur specie secundum bonum et malum. Principium autem naturalium operationum non est finis, sed forma ; et ideo non diversificantur in naturalibus species secundum bonum et malum ; sed in moralibus sic ». *De Virtutibus in communi*, art. 2, ad 3um. — Voir le texte du Commentaire des Sentences plus haut, p. 295, note 2. — En confrontant le texte du *De Virtutibus* avec la *1ª 2ªe*, q. 18, art. 5, on serait tenté de placer la rédaction de cette question disputée avant la rédaction de la question de la *Somme* qui nous occupe.

fiques [1]). Ici, au contraire, la distinction établie entre les agents naturels et l'agent moral disparaît ; dans les agents naturels eux-mêmes le bien et le mal sont devenus des différences spécifiques. C'est que, dans les deux cas, le bien et le mal se définissent d'après la nature de l'être, nature physique, nature rationnelle. Saint Thomas peut ici établir la parité, parce que, dans son raisonnement, le concept de raison a remplacé celui de volonté [2]).

*
* *

Articles VI-VII. — L'objet, la fin et les circonstances contribuent à la moralité d'un acte dans la mesure où ces éléments ont un rapport intrinsèque avec la raison. Voilà la théorie ; en fait, s'applique-t-elle à tous les actes ? La réponse à cette question sera donnée aux articles 8-11. Pourquoi dès lors l'insertion des articles 6-7 qui vient rompre la logique du raisonnement, si transparente dans le *Commentaire des Sentences* et dans la question *De Malo* [3]) ?

Saint Thomas a voulu harmoniser la doctrine exposée à l'article 5 avec l'axiome si souvent répété et reproduit au début de sa morale [4]) : *moralia ex fine speciem consequuntur*. L'objection était d'ailleurs naturelle : si un acte est spécifié par son objet formel, comment peut-il l'être par la fin poursuivie qui, par définition, est extrinsèque à

1) *In II Sent.*, dist. 40, art. 1, ad 5um. *De malo*, q. 2, art. 4, ad 10um. *1a pars*, q. 48, art. 1, ad 2um.

2) Que l'on compare ces deux solutions données à la même objection. « Bonum et malum non sunt differentiae constitutivae nisi in moralibus, quae recipiunt speciem ex fine qui est objectum voluntatis, a quo moralia dependent. Et quia bonum habet rationem finis ; ideo bonum et malum sunt differentiae specificae in moralibus ». *1a*, loc. cit. — « Etiam in rebus naturalibus bonum et malum, quod est secundum naturam et contra naturam diversificant speciem naturae : corpus enim mortuum et corpus vivum non sunt ejusdem speciei. Et similiter bonum in quantum est secundum rationem, et malum inquantum est praeter rationem, diversificant speciem moris ». *1a 2ae*, q. 18, art. 5, ad 1um.

3) *In II Sent.*, dist. 40, art. 1. *De malo*, q. 2, art. 4-5.

4) *1a 2ae*, q. 1, art. 3.

l'objet ? La fin, répond saint Thomas, est sans doute extrinsèque à l'acte extérieur, mais elle est intrinsèque à l'acte intérieur, et puisque celui-ci joue vis-à-vis de celui-là le rôle de forme, on pourra conclure : l'acte humain se définit formellement par sa fin [1]).

Cette réponse a une double portée : non seulement elle complète la doctrine de l'article 5, mais elle annonce les questions XIX et XX où saint Thomas étudiera séparément l'acte interne, l'acte externe et leurs rapports mutuels.

La doctrine de l'article 6 que nous venons de reproduire, se trouve, mais sous des formules différentes, dans le *Commentaire des Sentences*. On se rappelle la thèse abélardienne : les actes extérieurs sont en dehors de la moralité ; seul est moral l'acte interne, et sa moralité lui vient uniquement de la fin poursuivie [2]). Pierre Lombard avait sans doute maintenu la moralité intrinsèque de certains actes, indépendante de la moralité de l'intention ; mais, en dehors de ce cas, il avait retenu la formule d'Abélard [3]). Saint Thomas reprend la question : la faute morale peut-elle exister dans des actes extérieurs ?

La culpabilité d'un acte, répond le Docteur angélique, vient de son caractère volontaire. Elle appartient donc, d'abord, aux actes mêmes de la volonté, aux actes internes. Elle n'atteint les actes extérieurs que dans la mesure où ils sont commandés *(imperati)* par la volonté et, par là, participent à sa culpabilité : l'instrument participe, dans la mesure possible, à la nature de la cause principale [4]). On maintiendra donc que la moralité peut appartenir à l'acte

1) *1a 2ae*, q. 18, art. 6, objectio 1 et 2.
2) *Revue Néo-Scol.*, février 1922, p. 28.
3) *Ibid.*, pp. 35-36.
4) « Quia in hoc consistit ratio meriti et demeriti, laudis et vituperii, quod id bonum vel malum quod agitur in potestate agentis est, inde est quod actus voluntatis primo rationem peccati et culpae habet et consequenter alii actus a voluntate imperati ; et hoc modo etiam in actibus exterioribus deformitas culpae consistit ». *In II Sent.*, dist 35, art. 4.

externe, mais on soulignera que c'est là une moralité d'emprunt, tout comme un effet emprunte ses propriétés à sa cause [1].

Veut-on formuler ce rapport? L'acte interne, dira bientôt saint Thomas, est *per se, simpliciter* dans l'ordre moral ; l'acte externe n'y est que *per accidens, secundum quid.* Dans ce genre qu'est la moralité, en effet, le bien et le mal sont des différences spécifiques des actes humains. Mais, ajoute-t-il, les actes internes sont, par eux-mêmes *per se*, dans le genre moral ; les actes extérieurs ne le sont point par leur nature, mais en raison d'un élément qui, de soi, appartient à l'ordre moral, à savoir l'acte interne. La blancheur et la noirceur sont *per se* des différences spécifiques dans le genre couleur, et dès lors diffèrent spécifiquement entre elles, en vertu de leur notion même. Au contraire, un objet blanc et un objet noir sont des différences de couleur, non *per se* en tant que tel ou tel objet, mais *per accidens*, par leur couleur : ces deux objets ne sont des différences dans le genre couleur que *secundum quid*, en raison de la couleur qui est en eux. Il en est de même du bien et du mal, envisagés comme différences spécifiques du genre moral. Puisque l'acte humain n'est dans l'ordre moral que par son caractère volontaire, il faudra dire : le bien et le mal ne sont *per se* différences spécifiques dans l'ordre moral que dans les actes internes qui, seuls, sont *per se* des actes de volonté. Les actes extérieurs sont des actes émanant *per se* d'autres facultés ; ils ne sont volontaires que par le commandement de la volonté ; ils ne sont donc dans l'ordre moral que *per accidens*, grâce à l'empire que cette faculté a exercé sur leur production [2]. Les actes internes

1) *Ibid.*, art. 4, ad 5um.

2) « Ad aliquod genus contingit aliqua reduci dupliciter: vel per se, ut ea quae per essentiam suam in illo genere sunt, sicut albedo et nigredo reducuntur ad genus coloris ; vel per accidens ratione alicujus quod in eis est, sicut res alba et res nigra ad genus coloris. Et ideo quae per se sunt in genere, simpliciter differunt specie per differentias essentiales generis ; quae vero reducuntur ad

se distinguent spécifiquement en actes bons et actes mauvais, en raison de leur essence même : *simpliciter*. Au contraire, la distinction de moralité dans les actes externes est extrinsèque à leur nature même : si les relations sexuelles sont tantôt moralement bonnes et tantôt immorales, c'est en raison d'un élément extrinsèque à leur nature spécifique, *per accidens convenit sibi esse in genere moris* [1]).

N'y a-t-il pas quelque danger d'équivoque en semblable formule ? Dire que la moralité est accidentelle aux actes extérieurs, et comme un élément purement adventice [2]), n'est-ce pas, avec Abélard, séparer trop violemment l'acte externe et l'acte interne ? De fait, bientôt après, saint Thomas nuançait la formule : l'acte intérieur est dans l'ordre moral *formaliter et per se ;* l'acte externe, *materialiter et per accidens*. Puisqu'un acte, dit-il, se définit formellement selon son objet propre, un acte sera formellement bon dont la bonté est l'objet propre. Or, tel est l'acte de volonté dont l'objet propre est le bien comme tel. Tout autre acte n'est dans l'ordre moral que dans la mesure où il est imprégné de cette bonté inhérente à l'acte interne. Emanant d'une faculté intellectuelle ou sensitive, un acte n'est bon que matériellement, en tant qu'il fournit une matière informable par l'acte même de la volonté. De fait, cette « information » se réalise par le commandement que

genus per accidens, non differunt per differentias generis simpliciter, sed secundum quid tantum, scilicet secundum quod ad genus illud pertinent... Et quia hoc modo aliquid ad genus moris pertinet quod voluntarium est, ideo ipsi actus voluntatis qui per se et immediate ad voluntatem pertinent, per se in genere moris sunt ; unde simpliciter specie dividuntur interiores actus voluntatis per bonum et malum, sicut per differentias essentiales ; actus autem imperati a voluntate, eliciti per alias potentias, pertinent ad genus moris per accidens, scilicet secundum quod sunt a voluntate imperati ; et ideo actus illi secundum substantiam non distinguuntur secundum speciem per bonum et malum, sed per accidens, secundum quod ad genus moris pertinent ». *In II Sent.*, dist. 40, art. 1.

1) *Ibid.*, art. 1, ad 4um.

2) « Actus exteriores participant bonitatem et malitiam moralem, sicut quoddam superveniens et accidentale sibi, inquantum tales actus sunt imperati a voluntate ». *In II Sent.*, dist. 40, art. 4.

la volonté exerce sur les autres puissances et dont elle use au gré de ses fins [1]).

Dorénavant, saint Thomas abandonnera la formule *per se* et *per accidens*. Et même, il la répudiera au profit de l'expression *formaliter* et *materialiter*. Qu'on lise à ce sujet la réponse que, dans la question *De Malo*, il fait à l'objection qu'il s'était posée, en termes identiques, dans son *Commentaire des Sentences*. Si votre volonté, disait-il alors, est décidée à faire le mal, la faute est déjà commise tout entière : il importe peu que vous réalisiez ou non cet acte interne en une action extérieure ; le rapport de celle-ci à celui-là est donc purement accidentel [2]). Non, répond-il dans la question *De Malo*, l'acte extérieur ne se rapporte pas accidentellement, mais matériellement à l'acte interne. Car tout ce qui est la raison d'être d'une chose est forme vis-à-vis de cette chose. La forme peut se concevoir sans

1) « Contingit aliquem actum dici bonum dupliciter : uno modo, formaliter et per se ; alio modo, materialiter et per accidens. Quia enim actus a proprio objecto formam recipit, ille actus formaliter dicitur bonus, cujus objectum est bonum secundum rationem boni. Et quia bonum est objectum voluntatis, ideo per modum istum actus bonus dici non potest nisi actus voluntatis aut appetitivae partis. Materialiter autem dicitur bonus qui congruit potentiae operanti quamvis ejus objectum non sit bonum sub ratione boni, sicut cum quis recte intelligit aut oculus clare videt. Et inde est quod voluntas *importat* (le contexte nous engage à lire *imperat)* actus aliarum potentiarum, inquantum actus earum materialiter se habent ad rationem boni quod est voluntatis objectum. Et secundum hoc aliquid de formali bonitate voluntatis pervenit ad alios actus qui a voluntate *imperantur,* secundum quam laudabiles et meritorii sunt, ut cum quis ex recta intentione considerat vel ambulat, tamen ista bonitas est praeter propriam rationem actus secundum suam speciem. Contingit enim actum alicujus potentiae non appetitivae esse bonum bonitate voluntatis, non autem bonitate sui generis, sicut cum quis propter Deum ambulat claudicando vel ex bona intentione considerat ea in quibus hebes est ». *In III Sent.*, dist. 23, q. 1, art. 4, q^{cula} 1^{a}. — En d'autres termes, les actes élicites de la volonté sont dans l'ordre moral *quantum ad speciem suam, essentialiter;* les actes commandés le sont *quantum ad usum eorum. Ibid.*, q^{cula} 2^{a}.

2) « Illud quo posito vel remoto, nihilominus est peccatum, non videtur in se deformitatem peccati continere. Sed sive sit actus exterior sive non, dummodo adsit voluntas completa aliquod malum perpetrandi peccatum perficitur et imputatur ad mortem. Ergo actus exterior deformitatem non continet ». *In II Sent.*, dist. 35, art. 4, objectio 4^{a}.

matière ; mais la matière, comme telle, ne se conçoit pas sans sa forme. La lumière est visible sans couleur ; mais la couleur n'est perçue que par la lumière. La fin se conçoit sans les moyens, mais on ne peut vouloir ceux-ci qu'en raison de celle-là. De même, l'acte interne de volonté se conçoit tout entier, sous sa formalité de culpabilité, indépendamment de sa réalisation dans un acte externe ; mais on n'est coupable de celui-ci qu'en raison de celui-là. Le rapport qui les relie l'un à l'autre n'est pas accidentel, mais il est une relation de matière à forme [1]). Le rapport est d'ailleurs si peu accidentel qu'on peut dire, en un sens, que les deux actes ne font qu'un seul et même acte : lumière et couleur ne constituent qu'un seul objet visible ; l'acte interne et l'acte externe n'ont qu'une même culpabilité [2]). Il arrivera que l'objet de l'acte interne soit matériellement le même que celui de l'acte externe : quelqu'un veut aller en tel lieu, et il y va de fait. Les objets matériels pourront se trouver différents : quelqu'un donne l'aumône (acte extérieur) en vue de plaire aux hommes (acte interne) ; mais puisque l'acte interne est la raison d'être de l'acte externe, on dira : cet acte est matériellement bon, mais formellement mauvais. Si quelqu'un, disait Aristote, commet le vol en vue d'un adultère, celui-là est plutôt adultère que voleur [3]).

L'article sixième de la *Somme* ne fait que reprendre ces données. L'acte extérieur a son objet propre : la matière de

1) « In actibus animae, illud quo posito vel remoto nihilominus alterum manet, non semper se habet accidentaliter, sed materialiter quandoque. Semper enim illud quod est ratio alterius, se habet ad illud sicut formale ad materiale... Quia ergo actus voluntatis est ratio quare actus exterior sit culpabilis, quantum ad hoc quod est esse peccatum culpabile, actus voluntatis se habet ut formale ad actum exteriorem ; et actus exterior se habet non accidentaliter sed materialiter ad tale peccatum ». *De malo*, q. 2, art. 2, ad 5um.

2) « Omne quod comparatur ad alterum ut ratio ejus, se habet ad ipsum sicut forma ad materiam ; unde ex duobus fit unum sicut ex materia et forma ». *Ibid.*, ad 11um.

3) *De malo*, q. 7, art. 3 circa med. — *In V Ethicorum*, lect. 3.

l'acte ; l'acte intérieur a le sien, la fin poursuivie. L'un est à l'autre comme la matière est à la forme.

Il y a cependant une nuance dans l'exposé. Jusqu'ici, l'argument s'était tiré du caractère de culpabilité et de mérite qui, inhérent à l'acte interne, est communiqué par celui-ci à l'acte externe [1]). Incorporant cet argument dans la question XVIII où systématiquement il s'abstient de considérer les propriétés de l'acte moral, saint Thomas se contente de considérations plus générales : les membres extérieurs sont des instruments au service de la volonté ; les actes externes ne sont dans l'ordre de la moralité que par la volonté ; c'est à ces titres que l'acte de celle-ci est forme de l'acte externe [2]).

On vient de dire : la fin de l'acte interne remplit le rôle de forme vis-à-vis de l'objet de l'acte externe. Mais à son tour la différence spécifique, déterminant la notion générique, n'est-elle pas formelle à l'égard de celle-ci ? Et dès lors, ne pourra-t-on pas conclure que la moralité tirée de la fin est une détermination spécifique de la moralité tirée de

1) *In II Sent.*, dist. 35, art. 4 ; *In III Sent.*, dist. 23, q. 1, art. 4, q^{cula} 1^{a}, *De Malo*, q. 2, art. 2, ad 3um, 5um, 6um. Voir ci-dessus, p. 304, note 4, p. 307, note 1, p. 308, note 1.

2) « Id quod est ex parte voluntatis se habet ut formale ad id quod est ex parte exterioris actus ; quia voluntas utitur membris ad agendum, sicut instrumentis ; neque actus exteriores habent rationem *moralitatis* nisi inquantum sunt voluntarii ». *1^{a} 2^{ae}*, q. 18, art. 6. — L'analyse de cet article 6 montre qu'en parlant de fin, saint Thomas n'entend pas une fin spécifiquement *morale*. De celle-ci, il sera question à l'article 9 à l'occasion de l'indifférence des actes *in concreto*. A l'article 6, il s'agit du concept plus fondamental de fin spécifiant l'acte *humain* comme tel. De fait, tandis que la notion de raison, cause formelle de la moralité, imprègne tous les articles 8-11, elle est absente des articles 6-7. Qu'on lise d'ailleurs la réponse qu'à l'article 8, saint Thomas fait à cette objection : « Les actes humains se spécifient d'après leur objet ou leur *fin*, comme on l'a dit. Or, un objet, une *fin* est nécessairement bon ou mauvais. Donc, par son espèce même, l'acte humain est bon ou mauvais ». — « Tout objet, toute *fin*, répond-il, a sans doute une bonté, ou une malice *naturelle ;* mais pas toujours une bonté, une malice *morale*, qui se considère par rapport à la raison. Or, c'est de celle-ci qu'il s'agit ici » (q. 18, art. 8, ad 2um). C'est donc uniquement à l'article 8 que saint Thomas veut envisager la fin spécifiquement morale.

l'objet de l'acte externe ? La définition d'un acte tirée de la fin, serait-elle donc plus précise que celle tirée de l'acte externe [1]) ? N'est-ce pas une autre manière de reconnaître cette prépondérance de l'acte interne, tant soulignée par les prédécesseurs de saint Thomas ?

Ne serait-ce d'ailleurs pas le sens obvie de l'axiome : *ex fine moralia speciem consequuntur*, et la portée des applications qu'on en fait : celui qui vole pour commettre un adultère est plus adultère que voleur ?

On peut cependant hésiter. Car l'axiome s'entend en deux sens différents, selon les deux sens attribués au mot *finis*. Le saint Docteur distingue en effet entre *finis operis* et *finis operantis* ; la première fin est le terme naturel de l'acte ; l'autre lui est surajoutée par l'agent moral et peut être très différente de la première : on peut orienter un acte bon vers une fin coupable, comme aussi faire un acte mauvais en vue d'une fin morale. Saint Thomas nous prévient sans doute que la première donne à l'acte son espèce propre et que l'autre lui donne une espèce plutôt commune : un acte de courage fait par amour de Dieu est spécifiquement un acte de force et n'est acte de charité que grâce à l'empire général que cette vertu exerce sur toute notre activité [2]). Et cependant, quand le saint Docteur applique l'axiome cité plus haut, c'est avant tout la fin extrinsèque, ajoutée par l'agent, qu'il a en vue ; c'est de cette circonstance, *cur*, extrinsèque à l'acte, qu'il écrit : « maxime actus moralis

1) *1a 2ae*, q. 18, art. 7, objectio 3a.

2) « Finis est duplex; quidam qui est finis operis secundum quod Philos. dicit in 2 Ethic. quod quaedam conjuncta sunt malo fini, et iste finis dat speciem actui ;... alius vero est finis agentis qui quandoque ex malo actu bonum intendit vel e converso. Et hic finis dicitur haec circumstantia cur. Ab hoc autem actus non recipit speciem propriam, sed quasi communem, secundum quod actus imperati induunt speciem virtutis vel vitii imperantis supra speciem quam habent ex habitu eliciente ». *In IV Sent.*, dist. 16, q. 3, art. 1, qcula 2a ad 3um. — « Si aliquis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorem, actus quidem ille materialiter est fortitudinis, formaliter vero caritatis ». *1a 2ae*, q. 13, art. 1.

speciem habet ex fine » [1]). Mais d'autre part, quand il établit les rapports de la volonté et de la raison dans la formation de l'acte moral, saint Thomas reconnait que la volonté donne à l'acte son existence, mais il revendique les droits de la raison : c'est elle qui présente l'objet de l'acte à la volonté et c'est cet objet qui spécifie l'acte et en est l'élément formel [2]). Mais alors ne doit-on pas dire que l'acte se définit dans son essence par son objet propre plutôt que par la fin qui, mettant la volonté en branle, a provoqué l'existence de l'acte ?

L'article septième de la question XVIII, dont on ne retrouve pas la préparation dans les écrits antérieurs, semble rédigé pour dissiper ces équivoques. L'objet de l'acte extérieur, écrit saint Thomas, peut être orienté vers l'objet de l'acte interne de deux façons : *per se*, *per accidens :* un combat bien mené conduit de soi à la victoire, son terme naturel (*finis operis*) ; mais c'est accidentellement qu'un vol doit servir à commettre l'adultère (*finis operantis*). Où peut-il être question ici de rapport de genre à espèce ? Ce rapport est nécessairement intrinsèque : l'espèce est subordonnée au genre par un rapport tiré de la nature même de l'un et de l'autre. Après avoir divisé la notion générique « animal » en ses deux espèces « rationnel » et « irrationnel », on ne pourrait subdiviser l'irrationnel en « ailé » et « non-ailé » ; ces dernières différences ne sont pas des déterminations de l'irrationnel comme tel.

Et dès lors, quand un acte extérieur est ordonné à une fin qui lui est extrinsèque, on pourra dire que la fin est forme vis-à-vis de l'acte extérieur, mais nullement une espèce : celui qui vole pour commettre l'adultère est formellement adultère, mais personne ne dira que l'adultère est une espèce de vol ; ni d'ailleurs, que le vol est une

1) *1a 2ae*, q. 7, art. 3, ad 3um ; art. 4, ad 2um. — *In II Sent.*, dist. 22, q. 1, art. 1. — *De malo*, q. 7, art. 3 ; q. 14, art. 3.

2) *1a 2ae*, q. 9, art. 1.

espèce d'adultère ; nous sommes en présence de deux spécifications morales disparates. Ce qui est parfaitement concevable : un acte ne comporte qu'une même espèce physique ; mais les espèces morales sont extrinsèques à la constitution physique de l'acte.

La question ne se pose donc que lorsque l'acte intérieur tend au même but que l'acte externe ; et ici quel acte sera différence spécifique de l'autre ? Sans doute, la réalisation de la notion générique dans le monde de l'*existence* lui vient de sa différence spécifique : la notion générique d'animal n'est actualisée que par les différences de l'animalité. Dans notre cas, c'est grâce à la fin poursuivie par l'acte interne que se réalise l'objet de l'acte externe : la fin met en branle la volonté et celle-ci devient, par là, cause efficiente de l'acte externe. En ce sens, la fin poursuivie spécifie l'acte externe, *quoad exercitium*. Mais si on envisage les actes interne et externe dans leur *essence*, *quoad determinationem*, on devra dire au contraire que l'objet de l'acte externe spécifie l'acte interne. Considérez en effet ces trois proportions qui se commandent l'une l'autre : plus la fin poursuivie est lointaine, et plus la cause efficiente qu'elle meut est universelle, commune. Plus une cause efficiente est commune, plus générale aussi est la forme qu'elle réalise. Et plus cette forme est générale, plus indéterminée sera sa différence spécifique. Or, c'est le cas pour la volonté. Mise en mouvement par la fin, elle ne produit l'acte externe que par l'intermédiaire des autres puissances. L'activité de celles-ci est donc plus spécifique que l'activité, plus commune, de la volonté. L'objet de l'acte externe définit donc plus spécifiquement l'activité que le but poursuivi par l'acte interne.

Mais alors, dira-t-on, que devient l'axiome, prouvé à l'article précédent, que la fin joue le rôle de forme ; n'est-ce pas dire qu'elle est différence spécifique ? Une distinction s'impose. Sans doute, l'espèce est formelle vis-à-vis du genre, en ce sens que celui-ci n'existe que par celle-là.

C'est le sens de l'article précédent : la fin est formelle vis-à-vis de l'objet de l'acte externe, parce que, mettant la volonté en activité, elle fait en sorte que l'acte externe arrive à l'existence. Mais en un autre sens, le genre est plus formel que la différence spécifique ; car il est moins déterminé, moins « matérialisé », moins individuel, moins composé, et dès lors plus indépendant, plus parfait. C'est en ce sens que, au début de sa théodicée, saint Thomas insiste sur le caractère éminemment formel de notion d'être, la moins déterminée de toutes les notions [1]). En ce sens, la fin poursuivie, pouvant embrasser plus d'objets que celui qu'elle informe dans tel ou tel cas, est plus formelle que l'objet de l'acte externe, celui-ci fût-il en rapport intrinsèque avec elle. La fin est donc à la fois plus générique et plus formelle que l'objet de l'acte externe. La doctrine de l'article précédent peut donc être maintenue. Mais il reste que l'acte externe, *quoad determinationem*, n'est vraiment spécifié que par son objet propre [2]).

Saint Thomas a épuisé les questions principielles : l'objet, le but poursuivi, les circonstances posent l'acte dans l'ordre moral d'après leur rapport avec la raison. En fait, ces éléments impliquent-ils toujours ce rapport ? Les derniers articles de la question dix-huitième fourniront la solution de ce problème.

Dom Odon Lottin, O. S. B.

(*à suivre*).

1) *1a*, q. 4, art. 1, ad 3um ; q. 8, art. 1.

2) *1a 2ae*, q. 18, art. 7 corp., ad 1um, ad 3um. — Saint Thomas ne paraît pas avoir prêté grande attention à la distinction établie ici entre fins disparates et fins identiques, puisque plus tard, parlant de l'adultère commis en vue du vol, il voit entre ces deux objectifs disparates un rapport d'espèce à genre, rapport qu'il nie ici. *1a 2ae*, q. 11, art. 1, ad 2um.

XII

UN NOUVEL ESSAI DE RÉALISME EN AMÉRIQUE

Il y a dix ans que les promoteurs du néo-réalisme publiaient un gros volume écrit en collaboration, pour défendre, chacun dans son domaine, le programme commun qu'ils venaient de formuler. Voici un nouveau recueil d'études « coopératives » où sept auteurs présentent un réalisme différent du premier, plus récent dans l'évolution de la philosophie américaine, mais à bien des égards plus ancien dans l'histoire de la pensée universelle [1]). Comme dans « The New Realism », nous sommes en présence d'un groupe qui est bien d'accord sur les thèses de principe, encore qu'il ne soit plus question de « programme » énoncé en articles, ni de profession de foi tapageuse. Et ceci est un premier indice de la transformation que les polémiques engagées, il y a dix ans, ont produite dans l'opinion philosophique. A cette époque, on ne pouvait faire accepter, même faire prendre au sérieux qu'à force d'audace un

1) *Essays in Critical Realism.* A co-operative study of the problem of knowledge by Durant Drake, Arthur O. Lovejoy, James Bissett Pratt, Arthur K. Rogers, George Santayana, Roy Wood Sellars, C. A. Strong. Londres, Macmillan, 1921 C'est à cet ouvrage que renvoient toutes les références où aucun titre n'est indiqué.

qui dépasse l'apparence peut entièrement *décrire* ce qui lui apparaît. Mais il ne peut en *expliquer* les particularités. Pourquoi verrions-nous les données des sens apparaître et disparaître, changer comme elles le font d'une manière abrupte ? La nature particulière des données sensibles reste inintelligible pour le subjectiviste, elle détonne dans sa doctrine. Au contraire, s'il y a un monde d'êtres existants, les caractéristiques et les relations de nos données deviennent merveilleusement intelligibles... Tout se passe *comme si* le réalisme était vrai ; et ce *comme si* est si fort que nous pouvons considérer notre croyance instinctive comme justifiée » [1]).

En fait, le soi-disant subjectiviste admet l'existence de plusieurs esprits distincts. Pourquoi, dès lors, s'arrêter à mi-chemin et nier les autres réalités ? Pourquoi surtout recourir, comme font les idéalistes, à un Absolu qui aurait pour fonction d'unifier les expériences partielles ? Rien ne prouve que le monde n'est que mental, même si nous nous enfermons dans notre conscience ; les discussions sur le prédicament égo-centrique l'ont bien montré ; rien ne prouve même que les parties de l'univers qui ne sont pas immédiatement données doivent être semblables à celles qui le sont, à supposer que celles-ci soient de nature consciente.

Le réalisme n'est pas seulement rationnel, dit M. Pratt, il est essentiellement clair et naturel ; il ne s'identifie pas avec le sens commun, mais il s'en inspire directement et il s'accorde mieux avec lui que toute autre théorie de la connaissance [2]). Il explique d'une manière toute naturelle en quoi consistent la vérité et l'erreur, alors que l'idéalisme doit déformer ces notions si simples pour les faire rentrer dans le cadre de ses théories ; il les abolit même entière-

1) Cf. p. 6.
2) Cf. p. 85.

retiré en Angleterre, il doit couvrir de son prestige le nouveau groupement.

Parcourons les essais qu'on nous présente.

*
* *

On ne s'arrête plus guère, dans ce recueil, à discuter l'idéalisme ; la besogne a été faite, et bien faite, par les néo-réalistes [1]). En quelques pages rapides, on reprend, sans les approfondir, les principaux arguments.

A vrai dire, pense-t-on, le réalisme ne se démontre pas et n'a pas besoin d'être démontré. Le subjectiviste pur n'a probablement jamais existé, mais, à supposer qu'il existe, sa position est bien peu naturelle. Il veut se placer à un point de vue psychologique et décrire simplement ses états de conscience, ses expériences, mais, en fait, il dépasse inévitablement ce domaine qui serait vraiment trop étroit. Tous nous croyons, individuellement et collectivement, à l'existence d'objets dont nous n'avons jamais l'expérience, et qui sont bien plus étendus, dans le temps comme dans l'espace, que notre expérience personnelle. Or, admettre des objets de cette nature, c'est déjà être réaliste en principe.

Pourquoi le sommes-nous ? Pourquoi admettons-nous qu'il y a des objets physiques ? Rien dans le petit monde de notre conscience individuelle ne nous permet d'en donner une preuve décisive, mais c'est un instinct irrésistible et plus que justifié en pratique. Mieux que n'importe quelle théorie physique, mieux que celle de Copernic elle-même, la croyance au monde physique « réussit » (*works*). L'hypothèse contraire reste possible, mais est-elle plausible ? « Nous pouvons, il est vrai, refuser de faire une hypothèse quelconque, et nous contenter d'un monde qui ne serait qu'apparence. Un philosophe qui refuse de considérer ce

1) Cf. p. 109.

qui dépasse l'apparence peut entièrement *décrire* ce qui lui apparaît. Mais il ne peut en *expliquer* les particularités. Pourquoi verrions-nous les données des sens apparaître et disparaître, changer comme elles le font d'une manière abrupte ? La nature particulière des données sensibles reste inintelligible pour le subjectiviste, elle détonne dans sa doctrine. Au contraire, s'il y a un monde d'êtres existants, les caractéristiques et les relations de nos données deviennent merveilleusement intelligibles... Tout se passe *comme si* le réalisme était vrai ; et ce *comme si* est si fort que nous pouvons considérer notre croyance instinctive comme justifiée » [1]).

En fait, le soi-disant subjectiviste admet l'existence de plusieurs esprits distincts. Pourquoi, dès lors, s'arrêter à mi-chemin et nier les autres réalités ? Pourquoi surtout recourir, comme font les idéalistes, à un Absolu qui aurait pour fonction d'unifier les expériences partielles ? Rien ne prouve que le monde n'est que mental, même si nous nous enfermons dans notre conscience ; les discussions sur le prédicament égo-centrique l'ont bien montré ; rien ne prouve même que les parties de l'univers qui ne sont pas immédiatement données doivent être semblables à celles qui le sont, à supposer que celles-ci soient de nature consciente.

Le réalisme n'est pas seulement rationnel, dit M. Pratt, il est essentiellement clair et naturel ; il ne s'identifie pas avec le sens commun, mais il s'en inspire directement et il s'accorde mieux avec lui que toute autre théorie de la connaissance [2]). Il explique d'une manière toute naturelle en quoi consistent la vérité et l'erreur, alors que l'idéalisme doit déformer ces notions si simples pour les faire rentrer dans le cadre de ses théories ; il les abolit même entière-

1) Cf. p. 6.
2) Cf. p. 85.

ment en faisant de la vérité et de la connaissance un système qui ne vaut que par l'ensemble [1]).

Pourquoi le réalisme est-il actuellement en faveur, et pourquoi l'idéalisme ne domine-t-il plus les pays de langue anglaise ? C'est, dit M. Sellars [2]), parce que la jeune génération a été élevée dans une atmosphère scientifique. Elle regarde le naturalisme avec sympathie, elle veut réfléchir sur les principes des sciences ; les vieux systèmes ne lui paraissent ni solidement établis ni sérieusement défendus.

L'un des premiers signes de ce nouvel état d'esprit a été le succès du pragmatisme. Plusieurs fois déjà les réalistes ont voulu s'appuyer sur ce système à la mode. Il est vrai qu'on a abusé de ce nom qui désigne une foule de doctrines contradictoires. Même, s'il faut en croire M. Lovejoy [3]), le pragmatisme a déjà été contaminé chez James par la confusion avec l'empirisme radical, qui n'est autre chose qu'une sorte d'idéalisme subjectiviste. Voilà pourquoi de nombreux pragmatistes ne parviennent pas à se rallier à une théorie de la connaissance réaliste. Même M. Dewey, le plus authentique représentant du pragmatisme, ne se dégage pas complètement de ces confusions. La logique du système exige pourtant le réalisme. Si la connaissance est un instrument d'adaptation à un milieu physique, celui-là même que décrit la science et où se déploie l'action, il faut conclure qu'elle nous fait réellement connaître ce monde ; elle atteint non seulement les éléments immédiats de notre expérience actuelle mais même ce qui la dépasse.

L'argument biologique est aussi le premier de ceux que développe M. Santayana [4]). Ce que l'être vivant désire, ce qu'exige l'animal qui s'adapte au milieu, ce n'est pas une sensation subjective, mais bien un objet réel de ce milieu avec lequel la connaissance le met en contact. La psycho-

1) Cf. Rogers, pp. 117-127.
2) Cf. p. 187.
3) Cf. pp. 35-81.
4) Cf. pp. 169-184.

logie moderne, il est vrai, a tenté d'interpréter autrement ce fait ; elle a voulu enfermer l'esprit dans ses sensations et ses idées. Mais c'est en vain. Le psychologue idéaliste est incapable de poursuivre l'application systématique de sa conception. Qu'il le veuille ou non, dès qu'il quitte la théorie pour l'application, dès qu'il pense et agit en savant ou en historien, il est réaliste. Il doit se contenter de donner une interprétation générale préalable de tout ce qu'il dit, puis il pense comme un simple réaliste. Ce n'est pas seulement impossibilité pratique d'être idéaliste conséquent : pour le rester, il faudrait nier le temps, puisque la conscience ne peut se dépasser, d'après le principe fondamental du système ; mais alors que deviendrait l'historien ? Que deviendrait l'évolution de la société ? Etant donné la psychologie de la connaissance, la société et son évolution sont toutes réalistes. De même la logique : les « essences », les données immédiates de la perception ne sont pas affirmées pour elles-mêmes, comme réalité dernière, mais seulement comme propriétés d'une réalité indépendante que l'esprit atteint par elles. Ici nous touchons déjà l'explication particulière du réalisme dans la nouvelle école ; nous y reviendrons plus loin.

L'idéalisme contient sans doute son âme de vérité : c'est que toute connaissance commence par une donnée consciente ; mais il n'est pas moins vrai qu'elle la dépasse. « Toute parole humaine raisonnable, conclut M. Santayana [1]), contient des suppositions réalistes ; les preuves du réalisme sont nécessairement circulaires : mais si l'on n'admet pas le réalisme, il n'est pas moins impossible de prouver une vérité quelconque que de prouver le réalisme. Ce que j'ai essayé de montrer, c'est que la biologie, la psychologie et la logique exigent et fortifient cette conviction, mais non qu'une personne qui est décidée à se passer de logique, de biologie et de psychologie doit être réaliste.

1) P. 184.

On ne peut prouver le réalisme à un sceptique ou à un idéaliste complet ; mais on peut montrer à un homme sincère qu'il n'est pas un sceptique ou un idéaliste complet, mais un réaliste de cœur. Tant qu'il est en vie, sa philosophie sincère devra compléter les doctrines que sa vie admet et ne pas les détruire ».

*
* *

Si les anciens systèmes sont discrédités auprès de la nouvelle génération, il reste à les remplacer, et c'est, de l'avis de M. Sellars [1]), bien plus malaisé. Le néo-réalisme anglais avait attaqué à bon droit le principe fondamental : « *Esse est percipi* », mais il avait fait de la conscience une entité mystérieuse, pure transparence indéfinissable. En Amérique, le groupement de 1910, tendant à une alliance avec la « psychologie du comportement », avait voulu éliminer la conscience elle-même, en la réduisant à une classe d'entités groupées temporairement. Mais dans les deux pays, la nouveauté du néo-réalisme consistait à supprimer entièrement l'intervention de la conscience dans la saisie de l'objet. Les Américains avaient forgé le nom de « monisme épistémologique » pour désigner cette particularité. D'après cette théorie, l'objet n'est nullement modifié par la conscience : celle-ci n'est qu'un faisceau lumineux qui éclaire tour à tour certaines parties de l'univers, ou encore une relation entre diverses entités neutres qui constituent le monde, relation tout extérieure, qui ne modifie en rien la nature des termes qu'elle unit. Suivant d'autres métaphores, elle est une section transversale de la réalité, ou un plan de projection où se retrouvent les entités physiques. Tout au plus est-elle une forme d'énergie potentielle. Dans leurs explications plus ou moins embar-

1) Cf. pp. 187-188.

rassées [1]), les auteurs en question ne veulent faire que de la logique, ou de la biologie, parfois de la physique ; mais l'épistémologie leur est aussi suspecte que la métaphysique idéaliste elle-même ; n'avait-elle pas servi de préface à cette métaphysique ? Admettre que la conscience intervient d'une manière quelconque pour constituer ou déterminer la nature de l'objet, n'est-ce pas donner des gages à l'idéalisme ? Il faut donc proclamer l'objectivité de toutes les qualités secondaires, tâcher d'expliquer des faits comme l'erreur et l'illusion par des particularités objectives. Il faut refuser à l'épistémologie tout droit à l'existence.

Le réalisme critique n'a aucune crainte de l'épistémologie [2]). Il lui paraît indispensable, son nom même le dit, de constituer une critique de la connaissance, de distinguer dans l'objet connu ce qui vient de la réalité indépendante du moi et les modifications qu'y apporte la conscience. Car on ne peut nullement affirmer que celle-ci n'est qu'un milieu transparent ou qu'elle est sans influence sur l'objet. Il faut donc opposer au monisme épistémologique un système qui diffère d'ailleurs entièrement du dualisme de Locke et d'autres philosophes dont le réalisme n'est pas pur. Nos auteurs ne prétendent pas que nous ne percevons qu'une copie, un double de l'objet, mais ils soutiennent que l'objet ne nous est connu que par des images et des idées, et qu'à travers ces intermédiaires qui peuvent parfois modifier l'objet, nous atteignons bien l'objet lui-même, sans avoir besoin d'un raisonnement pour conclure à son existence. Le réalisme critique n'a donc de raison d'être que si l'on peut montrer l'existence d'une certaine dualité, d'une distinction, de quelque nature qu'elle soit, entre l'objet tel qu'il est présent à la conscience et l'objet réel. Il faudra préciser par la suite la nature de cette dualité ; pour le

1) Nous nous permettons de renvoyer pour l'exposé détaillé à notre ouvrage déjà cité *Le néo-réalisme américain*, ch. V et VI.

2) Cf. pp. 189-191.

moment on ne peut que répéter qu'elle n'est pas telle qu'il n'y ait pas de connaissance propre de l'objet.

Il va de soi que cette dualité est établie par l'argument classique de la relativité des sensations et de l'erreur. Sans doute, le réalisme naïf n'est pas impossible *a priori*, et l'on peut parfaitement concevoir que les données de la perception soient identiquement des portions de l'univers réel. Mais en est-il ainsi de fait ? Tout le monde ne distingue-t-il pas l'objet extérieur, l'organisme conscient et le complexus de caractères qui est perçu ? M. Montague n'a-t-il pas inventé pour cela le schéma du triangle épistémologique ? Et M. Holt et ses amis ne parlent-ils pas de projection de la réalité ? Tous ne disent-ils pas que nous prenons sur la réalité des perspectives différentes et qu'ainsi l'objet nous apparaît différemment ? Mais alors, comment maintenir l'objectivité des qualités perçues ? On a beau étendre le concept d'objectivité, on ne peut soutenir que des qualités différentes et opposées sont dans l'objet telles qu'elles nous apparaissent avec leur variété infinie et que la conscience ou les diverses consciences ne font que choisir ce qui leur convient dans la complexité de l'univers. On pourrait le concevoir s'il s'agissait simplement de la vision d'un objet aperçu de divers côtés, mais on ne le peut pas lorsqu'il s'agit d'un objet unique considéré au même point de vue, par exemple d'une couleur vue par un daltoniste et par un homme normal ; le même objet produit des sensations différentes et la raison d'être de ces différences se trouve précisément dans le sujet.

Tout psychologue sait d'ailleurs que les perceptions sont conditionnées par toute l'existence antérieure du sujet, et qu'il y a une grande différence entre la manière dont un enfant et un adulte, un sauvage et un civilisé perçoivent les objets. Les éléments affectifs eux-mêmes influencent notre perception ; personne ne soutiendra sérieusement qu'ils font partie du monde physique.

Le réalisme naïf travestit le mécanisme de la perception ;

il se heurte à une difficulté encore plus obvie en attribuant aux objets eux-mêmes des propriétés contradictoires, des qualités opposées localisées dans le même point de l'espace. Le bleu perçu par un spectateur, occuperait tout juste la même place que le vert qu'y voit un autre observateur. L'étoile éteinte est vue là même où elle n'est pas, et cet espace est donc vide et occupé en même temps. Les néo-réalistes disent qu'il faut admettre simplement que des propriétés contradictoires peuvent exister au même point, ou du moins ils distinguent certaines propriétés qui jouissent de ce privilège ; mais ils ne donnent aucune preuve de leur assertion, et les analogies de M. Holt ne sont pas des arguments. Dire que le monde est plein de contradictions, que les forces opposées sont contradictoires, c'est se contenter d'à peu près et confondre les tendances non réalisées avec les forces qui se développent en fait, c'est aussi ne pas voir que toute opposition n'est pas contradictoire, comme l'est celle des qualités en question. Transformer le monde en un chaos de qualités toutes relatives, c'est établir le réalisme sur le relativisme absolu, qui est bien la doctrine qui lui est la plus opposée ; c'est par suite, rendre impossible toute erreur, puisque toute qualité perçue existe objectivement, telle qu'elle est perçue. C'est enfin multiplier les entités sans aucun motif, puisqu'il suffit d'admettre la conscience et son action pour expliquer les variations des objets, alors que le réalisme outrancier requiert l'existence d'une infinité de qualités objectives. On n'échappe pas à la difficulté en faisant des qualités de simples relations, puisque toute relation suppose des termes et que de la sorte, à moins d'aller à l'infini, on doit arriver à des qualités véritables ; on ne pourrait d'ailleurs trop répéter que ce qui est présent à la conscience est précisément de nature qualitative.

La difficulté que les néo-réalistes éprouvent à expliquer le fait de l'erreur et le défaut commun à toutes leurs solu-

tions sont bien mis en évidence par M. Rogers [1]). « Sans doute, écrit-il [2]), l' « état de conscience » qui est le moyen par lequel s'opère un acte de connaissance, est, aussi bien dans le cas de la vérité que dans celui de l'erreur, un événement réel dans le monde naturel, il n'est pas, comme tel, une illusion ; en un certain sens, il est relié à l'objet par la causalité, bien qu'il ne s'agisse pas précisément d'une série physique continue, et ce rapport de l'objet et de la conscience présente la différence temporelle caractéristique de la causalité : voilà des points que le réalisme critique tient à maintenir. Mais « la connaissance » est plus que cette situation de fait : elle implique la *croyance* qu'un certain caractère présent à l'esprit est aussi le caractère de l'objet lui-même. Et aucune explication causale de la forme particulière que le caractère prend « dans l'esprit » — ou dans l'organisme — ne suffit à résoudre la contradiction qui se trouve dans la croyance que deux caractères opposés s'attachent à la même chose, ou que la chose est présente comme existante au moment où l'on sait qu'elle est absente dans le temps ». Ainsi donc, les analogies que M. Holt trouve entre le monde physique et l'organisme, les remarques de M. Perry sur le comportement, de M. Montague sur la causalité, de M. Spaulding et d'autres sur les êtres existants et subsistants, quelque ingénieuses qu'elles soient, ont le tort de négliger un élément essentiel de la connaisnaissance : l'acte par lequel on prétend attribuer objectivement à l'objet des caractères incompatibles. C'est sur ce fait qu'est basée la preuve de l'existence et du rôle de la conscience, et non, comme le pensent les néo-réalistes, sur le simple fait de la relativité des sensations.

Les analyses que M. Lovejoy fait du pragmatisme de Dewey se terminent aussi par la conclusion que toute connaissance « instrumentale » est — ou tout au moins inclut

1) Cf. pp. 127-157.
2) Pp. 129-130.

et présuppose — une connaissance « présentative », c'est-à-dire une vraie représentation des choses au moyen de données distinctives de l'objet. Cela est particulièrement vrai de la connaissance anticipative ou rétrospective; dans l'attente du futur comme dans le souvenir du passé, il est clair que l'objet considéré n'est pas présent lui-même à l'esprit, mais qu'il est atteint par le moyen d'une entité de nature psychique [1]).

*
* *

Ainsi donc, « la solution est plus compliquée, contient plus de facteurs, que les réalistes logiques ne le supposent » [2]). « Les données de notre perception ne sont pas des portions réelles ou des aspects sélectionnés des objets perçus. Elles sont des complexus de caractères (= des essences) que nous prenons irrésistiblement, au moment où nous percevons, pour des caractères des objets extérieurs existant en dehors de nous. Cela veut dire que le sentiment de l'existence extérieure des essences est fondu avec leur apparition de manière à ne pas s'en distinguer. Mais ces deux aspects de la perception, l'apparition du complexus de caractères et l'affirmation (implicite) de son existence extérieure, doivent être distingués à la réflexion. En effet la croyance à son existence peut être erronée, tandis que le caractère qui apparaît apparaît réellement. Pour autant qu'une perception est véridique, les caractères qui apparaissent sont vraiment les caractères des objets physiques. Mais il n'y a jamais de garantie, au moment de la perception, qu'ils sont réellement les caractères d'un objet extérieur existant; il reste toujours théoriquement possible que ce soient des données purement imaginaires ou hallucinatoires. La raison de croire que nous sommes ordinaire-

1) Cf. p. 76.
2) P. 28.

ment en droit de leur attribuer une existence extérieure, dans la perception véridique, a été donnée au commencement de cet essai [1]). Mais après tout, toute perception « véridique » n'est jamais que partiellement véridique; nos données perceptuelles sont, au mieux, des aspects partiels authentiques de la réalité extérieure. De sorte que ce qui apparaît, *dans l'ensemble*, n'est jamais tout à fait ce qui existe » [2]).

Il faut donc distinguer l'objet connu, l'objet connaissant et des « données » qui servent d'intermédiaire entre les deux. Ceci constitue l'originalité du réalisme critique, par où il diffère du néo-réalisme et justifie aussi son nom : il explique aisément le fait de l'erreur par la différence qui existe entre les caractères présents à l'esprit et ceux de l'objet extérieur ; il conserve au mot « erreur » son sens primitif ; il admet la réalité de la « croyance », de l'assentiment *(belief)* qui est bien la note essentielle de toute perception complète, de tout jugement susceptible de vérité et de fausseté. Ainsi la critique de la perception est possible : elle consistera à rechercher les causes qui ont pu altérer la relation normale entre les données de la conscience et l'objet extérieur, et à déterminer quand et comment elles se produisent. C'est un travail d'approximation, une œuvre de détail, où l'observation et la technique scientifique concourent [3]).

D'autre part, la connaissance objective est parfaitement possible, parce que les caractères présents à l'esprit peuvent se trouver dans l'objet connu. Il n'y a pas de séparation, dans l'objet, entre sa substance et ses propriétés [4]), et la relation qui existe entre les caractères de l'objet connu et de l'objet réel, n'est pas celle d'une vulgaire copie avec son

1) M. Drake fait allusion aux preuves du réalisme que nous avons nous-même résumées au début de cet article.

2) P. 20.

3) Cf. pp. 202-203.

4) Voir les pages curieuses de M. Santayana à ce sujet, pp. 163-173.

original. Sans doute nous n'avons pas, dit M. Sellars [1]), « l'intuition » du monde réel, physique, mais seulement de nos contenus de conscience ; mais il est tout aussi inexact de dire que nous *inférons* un monde de réalités qui coexistent avec nous ; il faut dire que nous l'*affirmons*, sous la pression de l'expérience elle-même ; c'est elle qui, analysée à fond, nous fait assurer que le monde physique est tel qu'il se présente à nous par nos perceptions. La preuve générale est celle du réalisme lui-même. Sans l'affirmation de ce monde correspondant à ce que nous pensons, nous ne pourrions vivre, réagir aux objets ; la nature même de l'idée et de la connaissance postule ce monde. La réflexion, l'expérience et la science nous le font connaître exactement. L'expérience n'est pas, « comme le croient les idéalistes, un milieu où le sujet connaissant est enfermé comme le poisson dans l'eau. La connaissance d'un objet existant qui n'est pas littéralement une partie du *contenu* de notre expérience est conçue par eux comme un saut miraculeux et impossible hors de l'expérience. Mais tout cet ensemble de préjugés ignore la vraie nature de la connaissance, car il provient de l'imagination spatiale et du refus d'analyser ce que prétend être la connaissance [2]). L'erreur fondamentale est la confusion entre le contenu et l'objet de la connaissance. Le contenu de la connaissance doit être expérimental, aucun réaliste ne songe à le nier ; mais l'idéaliste va plus loin et affirme que nous ne pouvons connaître que ce qui est donné [3]).

La connaissance a donc un sens (*meaning*), une intention

1) Cf. p. 195.

2) N'est-il pas curieux de retrouver chez M. Sellars des considérations que nous avons lues pour la première fois dans les *Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie?* « A notre avis, le « problème » résulte tout entier d'une imagination spatiale. On met la conscience ici, là l'objet... ». L. Noël, *Note sur le « Problème » de la connaissance, l. c.*, II (1913), p. 675. Il est curieux de constater que M. Sellars invoque aussi la théorie scolastique de l'*esse intentionale* pour expliquer la relation de l'idée à l'objet. Cf. p. 190.

3) P. 211.

qui va vers l'objet tel qu'il est, actuel, passé ou futur, sans que l'acte et l'objet s'identifient ; chacun garde sa nature propre et même son temps propre. Ainsi disparaissent les difficultés que causent au néo-réalisme des faits tels que le retard de la perception sur l'excitation, ou simplement la connaissance d'un objet passé ou futur.

M. Sellars précise également à sa manière les rapports de l'objet et du sujet dans l'acte de connaissance. La relation qui unit ces deux termes est d'une espèce particulière et on ne peut, comme les néo-réalistes, la définir simplement par une étude de la relation en général. D'autre part, en l'examinant de près, on voit que ce n'est pas une relation réelle mystérieuse, qui unit les deux termes en les transformant l'un dans l'autre, comme le veulent les idéalistes absolus ; c'est plutôt une simple fonction du sujet qui lui fait atteindre l'objet [1]).

Dans la terminologie inaugurée par M. Perry et ses amis, faut-il dire que le réalisme critique est un monisme ou un dualisme épistémologique ? Comme leurs devanciers, et avec plus de conséquence peut-être, les nouveaux venus protestent qu'ils ne font pas de métaphysique, que leurs opinions sur ce point sont divergentes, et que par conséquent il ne faut pas les interroger sur le dualisme ou le monisme du corps et de l'âme, de l'esprit et de la matière [2]). Quant au monisme épistémologique, c'est un terme impropre et le tort des néo-réalistes a été de ne pas distinguer suffisamment les divers sens qu'il peut présenter [3]). Nos auteurs ne veulent pas, comme Locke et ceux qu'ils appellent — à notre avis d'une manière bien vague et inexacte — les réalistes anciens, que

1) Cf. pp. 203-217. La critique de M. Sellars atteint-elle vraiment les néo-réalistes ? Eux aussi professent que la relation d'objet à sujet est d'une nature spéciale que l'observation doit nous faire connaître ; la théorie des relations externes sert à montrer qu'il n'est pas impossible que l'objet soit indépendant du sujet ; il faut ensuite vérifier si de fait la relation en question est externe ou non. Cf. *Le néo-réalisme américain*, ch. V.

2) Cf. pp. VII, 30, 109, 189, 240.

3) Cf. pp. 190-190.

nous connaissions d'abord une idée puis que nous en inférions l'existence d'une chose qui serait censée y correspondre. Ils ne sont pas « représentationnistes » [1]). Logiquement et psychologiquement, c'est une thèse insoutenable, et s'il n'y a pas d'autre dualisme épistémologique, ils ne sont pas dualistes. Mais ils ne sont pas monistes non plus, puisqu'ils prétendent que les données présentes à l'esprit ne sont pas l'objet lui-même, mais certains de ses caractères. La vérité est « une combinaison de dualité psychologique et d'unité logique », dit M. Strong [2]). Suivant une autre formule du même auteur, « ce n'est que lorsque nous sommes dans l'erreur qu'il y a dualisme épistémologique ; lorsque nous sommes dans le vrai, le monisme épistémologique, dans une acception strictement limitée, est la vérité » [3]), puisque nous connaissons alors les caractères mêmes de l'objet au moyen des données de la conscience.

Il reste une question délicate : qu'est au juste le donné, le complexus de caractères, l'essence qui est immédiatement présent à l'esprit ? Quels sont donc ses rapports avec l'objet et l'esprit ? C'est à M. Santayana que l'on reconnaît le mérite de la découverte [4]). Il convient donc de lui demander les définitions. « Par « essence », écrit-il [5]), j'entends tout universel, de quelque degré de complexité qu'il soit et quelle que soit sa définition, qui puisse être donné immédiatement, soit aux sens, soit à la pensée. Seuls les universaux possèdent l'individualité logique ou esthétique et peuvent être donnés directement, clairement et tout entiers à la fois. Lorsque Aristote dit que les sens donnent le particulier, il entend évidemment par sens la sensibilité active des animaux, avec l'instinct qui réagit et la sagacité qui pose un objet matériel à sa place, dans ses relations exté-

1) Cf. p. 241.
2) P. 244.
3) P. 241. Voir aussi p. 4, note.
4) Cf. p. 224, note.
5) P. 168, note.

rieures, ici, maintenant, à tel endroit de l'univers. Mais les sens tels que les entend l'idéalisme moderne, suggèrent plutôt l'idée de la conscience passive d'une donnée sensible, et ceci (que j'appelle une intuition) ne peut jamais trouver qu'un individu idéal, lequel, n'étant individué que par sa qualité intrinsèque et non par des relations extérieures ou dynamiques (puisqu'il n'y en a pas qui soit donnée), est aussi un universel. Cet objet de pure sensation ou de pure pensée, sans aucune croyance surajoutée, cet objet intrinsèquement complet et individualisé, mais sans relations extérieures, sans état logique, voilà ce que j'appelle une essence ». Ces essences ne sont certes pas les objets physiques comme tels. Ce sont des abstractions, « des essences logiques », dit M. Strong [1]. Ces essences sont aussi bien les « données » de la conscience *(the datum, the given)*. Selon M. Strong, qui développe la conception de M. Santayana, les données ne sont pas plus psychiques qu'elles ne sont l'objet lui-même ; elles dépendent des lois psychophysiques de la sensation, mais elles ne sont pas la sensation. Ce ne sont même pas des êtres existants, comme seraient des états de conscience, mais uniquement l'élément qui, dans ces états de conscience, nous manifeste la chose elle-même. Il y a donc une distinction à établir entre le « donné » et l'état de conscience.

M. Drake partage la même conception. Par contre, MM. Lovejoy, Pratt et Sellars ne distinguent point le donné du contenu mental. Faut-il voir ici une opposition radicale et prévoir à bref délai la dissolution du groupe des réalistes critiques ? Eux-mêmes sont plus confiants, et M. Drake [2]) essaie d'expliquer l'opposition par des divergences de terminologie et des points de départ particuliers. Lui et ceux qui partagent sa manière de voir considèrent comme donné tout caractère de l'objet appréhendé par

1) P. 237.
2) Cf. pp. 4 et 20, notes.

l'esprit, que ce caractère soit actuel ou seulement abstrait. L'autre groupe prendrait pour donné ce qui est strictement contenu de conscience, bien que son existence actuelle ne soit pas donnée. Les explications de M. Pratt [1]) font penser qu'il pourrait bien en être ainsi. Il faut insister sur ce fait que, pour tous nos auteurs, le donné n'est pas la sensation subjective ou l'image mentale comme telle, mais le contenu objectif de cette sensation ou de cette image : ce contenu, qui est bien une abstraction, est attribué à la chose extérieure par un acte de l'esprit qui affirme l'existence de l'objet et de ses qualités. L'essentiel du réalisme critique paraît bien être cette distinction, ainsi que l'affirmation du caractère abstrait du donné. La nécessité de l'action du sujet pour affirmer l'objet et ses caractères n'est pas méconnue. Il y a cependant une grave équivoque dans l'emploi des termes « donné » et « essence ». On trouvera sans doute peu d'auteurs où ils sont synonymes ; l'usage anglais en particulier, rapporte, semble-t-il, le premier de ces termes à la psychologie et le second à la logique et à la métaphysique. La conception que nous trouvons ici rappelle, plus peut-être que ne le croiraient ses auteurs, celle de la Phénoménologie de M. Husserl.

*
* *

Les essais que nous venons de parcourir manifestent la vitalité du mouvement réaliste. Ils montrent sans doute un recul de certaines tendances plus que hardies de la première heure, mais ils n'abandonnent rien des thèses proprement réalistes. Les auteurs reconnaissent les services rendus par leurs aînés [2]). Ils cherchent plutôt à préciser des points restés obscurs, et ils n'admettraient pas que les idéalistes ou les pragmatistes pussent se prévaloir de cette « discussion de famille » [3]). Il n'est pas même tout à fait sûr que

1) Cf. pp. 91 et ss.
2) Cf. pp. 89, 188.
3) P. 57.

l'opposition entre les deux groupes de réalistes soit aussi grande qu'eux-mêmes semblent le penser. Nous croyons avoir montré naguère que le « monisme épistémologique » des néo-réalistes admet des tempéraments qui le rendent moins inacceptable qu'on ne le croirait à première vue [1]). Mais les descriptions des réalistes critiques sont souvent très fines et mettent en valeur des aspects de la connaissance peu étudiés par leurs devanciers. C'est principalement le rôle de l'affirmation dans la connaissance véritable et la notion plus précise de l'erreur.

L'analyse devrait pourtant être poussée plus loin encore. Les réalistes critiques s'attachent trop exclusivement à l'étude de la perception sensible. Il faudrait aussi examiner la connaissance proprement intellectuelle, et, même dans la première, distinguer proprement l'apport de la sensation, de la mémoire, de l'imagination et celui de l'intelligence elle-même.

Enfin, il faut espérer que les réalistes critiques ne resteront pas toujours aussi défiants de la métaphysique. L'épistémologie ne peut s'achever sans elle. M. Durant Drake l'a bien senti [2]), et les considérations de M. Santayana sur la substance et les essences appellent des compléments métaphysiques, ou plutôt, quoi qu'en pense l'auteur, elles ressortissent déjà à cette partie de la philosophie ; mieux vaut alors s'y engager résolument et pousser l'analyse à fond. Il faut espérer que les écrivains distingués qui nous ont donné ce volume — d'une lecture assez aisée, ce qui n'est pas un mince mérite — continueront leurs recherches : elles seront certainement fructueuses, car dès maintenant on lit avec profit les essais qu'ils nous offrent.

René Kremer, C. SS. R.

1) Cf. *Le néo-réalisme américain*, pp. 248-250. — Nous nous permettons de signaler que les théories néo-réalistes qui ont provoqué les nouveaux développements des réalistes critiques, sont précisément du nombre de celles qui, à notre avis, demandaient un examen plus approfondi. Cf. *op. cit.*, pp. 252-256, 301.

2) Cf. p. 30.

XIII

LE COURS INÉDIT D'ALBERT LE GRAND

SUR

LA MORALE A NICOMAQUE

RECUEILLI ET RÉDIGÉ PAR S. THOMAS D'AQUIN [1])

Dans sa biographie de saint Thomas d'Aquin, Guillaume de Tocco rapporte que l'illustre élève d'Albert le Grand entendit son maître expliquer la Morale à Nicomaque, qu'il mit ces leçons par écrit pour en faire un savant ouvrage, et que celles-ci comprenaient un exposé du texte et des questions : « Posthac autem praedictus Magister Albertus cum librum Ethicorum cum quaestionibus legeret, frater Thomas Magistri lecturam studiose collegit et redegit in scriptis, opus stilo disertum subtilitate profundum, sicut a fonte tanti Doctoris haurire potuit, qui in scientia omnem hominem in sui temporis aetate praecessit »[2]). D'autre part, le catalogue de l'abbaye de Stams relatif aux auteurs dominicains, porte dans sa liste des ouvrages d'Albert : ...

1) Dans l'étude parue ici (mai 1920, pp. 217-245) sur *L'édition Léonine de la Somme contre les Gentils,* il faut lire p. 221 (milieu de la note) : *determinauit* (au lieu de : *determinauerat);* p. 231 (ligne 12 ab imo) : « une fois tout un paragraphe », (ligne 7-6 ab imo) : « ils regardent comme interpolé le paragraphe du chapitre 11 *(De generatione in divinis)* qui traite du Fils de Dieu essentiel et égal au Père ».

2) Chap. 3, nº 13, Acta Sanctorum, mars, t. 1, p. 663.

« Super libros ethicorum dupliciter : per modum scripti et commenti. Super politicam et rhetoricam. Super libros ethicorum quaestiones » [1]).

A cette double attestation, antérieure à la canonisation de saint Thomas (1323), s'ajoute le témoignage de deux écrivains du même ordre qui ont manié l'écrit ou les écrits en question. Dans sa *Pantheologia*, un répertoire commencé en 1333, Renier de Pise renvoie une fois, non seulement à saint Thomas : « In scripto super libro ethycorum, lectione 6 ibidem » (c'est-à-dire au Livre VII), mais encore à Albert : « In Ethycorum scripto quod recollegit beatus thomas audiens ab alberto in quadam questione ibidem utrum gravior sit incontinentia ire quam incontinentia concupiscentie in solutione argumentorum » [2]). Enfin, dans sa *Vita Alberti Magni* [3]), Albert de Prusse écrit en 1486 ou 87 : « Scripsit etiam Albertus Magnam Philosophiam, scilicet Moralem, valde per longum super Libros Ethicorum dupliciter, scilicet per modum commenti et per modum scripti, v. h. (= vidi hoc), De Monastica Libros quinque, v. h., De Oeconomia Libros quatuor, v. h., De Politica Libros octo, v. h. Item exposuit ad litteram omnes Libros moralis Philosophiae Aristotelis » [4]).

1) Ed. Denifle, *Quellen z Gelehrtengesch. d. Predigerordens in 13. u. 14. Jh.*, Archiv f. Litteratur- u. Kirchengesch. d. Mittelalters, vol. 2, 1886, p. 236.

2) C'est le texte du ms. Vat. lat. 2335, f. 89^{vr}, à la fin du dernier chapitre relatif au mot : continentia. L'édition de Brescia 1580 (t. 1, p. 497) omet après : *libro ethycorum*, les mots : *lectione 6 ibidem et Albertus in Ethicorum scripto*. Cf. Vat. lat. 722, f. 141^{r} et f. 24^{v}.

3) Ed. d'Anvers 1621, p. 295, à la suite de l'opuscule *De adhaerendo Deo*, imprimé sous le nom d'Albert, que Mgr Grabmann a restitué à Jean de Kastl, bénédictin de l'abbaye bavaroise de ce nom vers 1400 (voir ses études : *Bayerische Benediktinermystik am Ausgang d. Mittelalters*, Benediktinische Monatschrift, vol. 2, 1920, p. 201 ; *D. Benediktinermystiker Ioannes von Kastl, d. Verfasser d. Büchleins De adhaerendo Deo*, Theolog. Quartalschrift, 1920, pp. 186-235). Cf. P. de Loë, *De vita et scriptis b. Alberti Magni*, Analecta Bollandiana, t. 19, 1900, p. 269.

4) En fait d'anciens catalogues des œuvres d'Albert, je mentionne encore à la suite du R. P. Mandonnet (Revue thomiste, 4e année, 1896, p. 702), les listes que donnent le *Liber de rebus memorabilioribus* du dominicain Henri de Hervordia

Ces renseignements relatifs aux leçons d'Albert et à l'existence de plusieurs écrits sur la Morale à Nicomaque, ont fait naître, il y a longtemps déjà, des divergences d'opinions que l'abbé Vacant résumait et appréciait ainsi, en 1885, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques* [1]) : « ... tout ce que nous nous pouvons conclure de la narration de Guillaume de Tocco, c'est qu'Albert expliqua l'Ethique entre 1244 et 1253.

» Cette considération ne doit pas nous faire accepter l'opinion du Père Touron et de quelques auteurs, d'après lesquels les leçons d'Albert rédigées par son élève, ne seraient autres que le commentaire de l'Ethique que nous possédons parmi les œuvres de saint Thomas d'Aquin ; car cette opinion, combattue du reste par les meilleurs juges, n'est pas soutenable. En effet, les plus anciens témoignages, en particulier celui de Tolomée, établissent que le Docteur angélique écrivit son Commentaire sur l'Ethique pendant qu'il enseignait à Rome sous Urbain IV, c'est-à-dire après 1261. Du reste, nous trouvons dans ce commentaire même des preuves qu'il n'est pas le premier que le grand Docteur de la scolastique ait composé. Il y renvoie, en effet, à ses autres ouvrages et il s'y sert de la Politique d'Aristote que ni lui ni Albert le Grand ne possédaient, quand ils rédi-

(† 1370) et la *Vita domni et magistri Alberti magni* du ms. lat. 7503-7518 (ff. 134v-138r) de la Bibliothèque royale de Bruxelles. D'après le premier, voici les écrits d'Albert en ce qui concerne toute la morale d'Aristote : « ... *libros ethicorum, duplex politicorum,... de bonis laudabilibus, de bona fortuna ; item questiones super ethicorum* (éd. A. Potthast, Goettingue, 1859, p. 202) Dans la *Vita* (éd. des Bollandistes, *Catalogus codic. hagiographicorum Bibl. reg. Bruxellensis, pars I; Codd. lat. membranei*, t. 2, Bruxelles, 1889, p. 104), l'énumération est plus longue : *Scripsit magnam philosophiam, scilicet moralem, valde perlongam. De ethica libros decem. Item de monastica libros sex. De yconomica libros decem. De politica libros octo. Item exposuit ad litteram omnes libros morales philosophiae Aristotelis, scilicet libros decem Ethicorum, libros octo Politicorum, libros duos Yconomicorum, libros duos Magnorum moralium.*

1) 6e série, t. 1 (t. 51 de la collection), pp. 403-405, *Les versions latines de la Morale à Nicomaque antérieures au XVe siècle. Leur emploi, leurs caractères, leur date, leurs auteurs.* J'omets les notes avec les auteurs et les passages cités. Voir aussi JOURDAIN, *La philos. de saint Thomas d'Aquin*, t. 1. Paris, 1858, p. 92.

gèrent leurs commentaires sur le Maître des Sentences, où elle n'est jamais citée...

» ... Les possédons-nous (les leçons d'Albert) dans notre Commentaire d'Albert le Grand sur l'Ethique ? Il n'est pas possible de le soutenir ; car les caractères particuliers de ce commentaire ont porté tous les auteurs à admettre que c'est le dernier qu'Albert composa avec celui sur la Politique. On y trouve du reste des citations d'ouvrages qui y étaient encore inconnus en 1254... Pierre de Prusse témoigne qu'avec ce commentaire, il a vu parmi les manuscrits de la bibliothèque des Dominicains de Cologne, un autre ouvrage d'Albert le Grand sur l'Ethique à Nicomaque. Serait-ce celui dont Guillaume de Tocco attribue la rédaction au Docteur angélique ? Il ne nous est pas possible d'en juger ».

Depuis que l'abbé Vacant a écrit ces lignes, dont quelques affirmations demanderaient une mise au point, le problème n'a pas encore trouvé sa solution chez les différents auteurs qui ont étudié l'héritage littéraire d'Albert le Grand et spécialement ses commentaires sur Aristote.

M. le professeur Endres, qui respecte la réserve de von Hertling dans la nouvelle édition, confiée à ses soins, de la monographie : *Albertus Magnus, Beiträge zu seiner Würdigung* [1]), ne touche pas à la question dans ses propres « Recherches chronologiques sur les commentaires philosophiques d'Albert le Grand » [2]). Se référant au témoignage cité de Pierre de Prusse, le R. P. Pangerl croit que « la double morale vue par le dominicain, n'existe plus » [3]) ; tandis que le R. P. Pelster se borne à dire que « de tous ces écrits, nous ne connaissons plus que le commentaire de

1) P. 82. Fait partie des *Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters*, édités par C. Baeumker, vol. 14. Munster, 1914.

2) Dans le recueil : *Abhandlungen aus d. Gebiete d. Philos. u. ihrer Geschichte. Eine Festgabe z. 70. Geburtstag G. ... v. Hertling.* Fribourg en Br., 1913, pp. 95-108.

3) *Studien über Albert d. Grossen,* Zeitschr. f. kath. Theol., 1912, p. 513.

l'Ethique *per modum scripti* et l'explication de la Politique » [1]). Dans la nouvelle édition de ses *Primordia novae bibliographiae B. Alberti Magni* [2]), M. l'abbé Weiss ne signale de manuscrit ni sous le numéro 295 b (*Quaestiones super ethicorum libros*) ni sous le numéro 115 (*Commentaria in ethicam Aristotelis*), pour lesquels il renvoie au numéro 114 (*Libri X ethicorum*). Ici l'incipit : « Cum omnis scientia sit de bono » caractérise le commentaire, déjà imprimé à Venise en 1520 et conservé dans un grand nombre de copies. Toutefois l'indication du dernier manuscrit, qui appartient aux dom(inicains) de Vienne (Autriche), est accompagnée de la note : incipit : « Ptolemaeus in almag. », incipit que M. Weiss distingue du commencement propre au numéro 269 (*In octo libros Politicorum Aristotelis Commentarii*) : « Ptolemaeus in Almagesto dicit quod non est mortuus... ».

Mgr Grabmann relève dans le ms. Vat. lat. 722, ff. 209r-211v, des « Questiones fratris Alberti ordinis predicatorum quas collegit frater Thomas de Aquino » [3]). Mais il ne dit rien de l'objet de ces questions ou plus exactement, de cette table partielle de questions, qui finit d'ailleurs avec le fol. 211r. Encore moins soupçonne-t-il qu'elle se rapporte aux leçons inédites d'Albert sur la Morale à Nicomaque, recueillies et rédigées par saint Thomas d'Aquin.

Cependant j'ai découvert trois exemplaires de ce Cours : à Rome, dans le Vat. lat. 722, où il remplit les feuillets 1r-205r ; à Cambridge, dans le ms. 510 (388) du Collège

1) *Kritische Studien z. Leben u. z. den Schriften Alberts d. Grossen* (= Ergänzungshefte z den Stimmen d. Zeit, 2. Reihe . Forschungen, 4. Heft). Fribourg en Br., 1920, p. 162.

2) 2e éd. Paris, 1905.

3) *Drei ungedruckte Teile d. Summa de creaturis Alberts d. Grossen* (= Quellen u. Forschungen z. Gesch. d. Dominikanerordens in Deutschland, herausg. von P. von Loë u. H. Wilms Leipzig, 1919), p. 83. Cf. *Thomas v. Aquin*. Kempten, 1912, pp. 2 sq.

Gonville et Caius, que M. Montague Rhodes James décrit dans le catalogue de sa bibliothèque ; à Vienne, dans le ms. signalé plus haut chez les dominicains et coté 129, sur lequel le R. P. Romuald Henz, bibliothécaire du couvent, m'a aimablement donné des informations. A lui comme à M. G. A. S. Schneider, bibliothécaire du Collège Gonville et Caius, j'offre ici mes remercîments de ce qu'ils ont bien voulu me procurer les photographies de quelques pages de leurs manuscrits.

Le *Vat. lat. 722*, peut-être encore du XIIIe siècle, en parchemin, haut de 279 et large de 207 millimètres, est écrit sur deux colonnes sauf le verso du 202^v et le recto du demi-feuillet 203, tous deux à une colonne. L'exemplaire comprend 211 feuillets, auxquels s'ajoute le f. 85^a. A part la dernière page aujourd'hui illisible et jadis collée au plat, à part aussi les feuillets 205^v-208^r et 208^r-^v, où se lisent un des premiers écrits de saint Thomas d'Aquin, le « De ente et essentia » et un extrait anonyme relatif au problème des universaux, du second commentaire de Boèce sur l'*Isagoge* de Porphyre [1]), tout le contenu du ms. se rapporte à la morale et à Albert le Grand, bien qu'il y faille distinguer trois parties différentes.

La dernière qui remplit partiellement le f. 211^r, se réduit à des courts *extraits du Commentaire imprimé d'Albert sur l'Ethique à Nicomaque* [2]). La première qui occupe les feuillets 1^r-205^r, constitue le *Cours inédit d'Albert* dans la rédaction de saint Thomas sur le même traité d'Aristote et comprend à la fois un exposé et des questions.

L'exposé au plutôt le prologue débute (f. 1^r) : « Ptolo-

1) Livre I, c. 10, depuis : *Genera et species aut sunt et subsistunt aut intellectu et sola cogitatione formantur* jusqu'à : *quorum Aristoteles auctor est* (Migne, Patr. lat., vol. 64, col. 83, l. 12-col. 86, l. 14 = Corpus script. eccles. lat., vol. 48, p. 161, l. 14-p. 167, l. 20).

2) Livre III, traité 3, c. 4 (éd. de Lyon 1561, vol. 4, p. 148, col. 1, l. 29-4 ab imo) ; livre VII, traité 2, c. 4, 5 et 3 (ibid., p. 287, col. 2, l. 14 ab imo ; p. 290, col. 1, l. 29-34 ; p. 286, col. 2, l. 14-18).

meus in alamagesto (*sic*). Disciplina hominis sui intellectus socius est et apud homines intercessor, circa moralem scientiam tria hic tanguntur materia finis utilitas. Materia ibi disciplina. L'exposé finit (f. 205r) : Deinde ibi. sophistarum ostendit imperfectionem illorum qui promittunt doctrinam sine operibus. et hoc non mutatur. Explicit liber decimus et cetera. La première question est énoncée (f. 1r) : ...utrum de moribus possit esse scientia uel non ; la seconde : ... utrum disciplina moralis sit una. La dernière relative au Livre X : ... Septimo uidetur quod tales inperfecte docentes non sint dicendi sophiste, finit (f. 204r) : similiter isti promittunt se habere politicum habitum et aliis tradere. cum hoc non possint ».

Enfin aux feuillets 209r-211r, un copiste reproduit les *énoncés de 502 questions relatives aux Livres I-VIII* qu'Albert discute aux feuillets 1-167r du présent ms. La première commence : « Questio prima est utrum de moribus possit esse scientia ; la dernière (f. 211r) : an pater possit filium dimitere ». Cette table partielle des questions est précédée de ce titre en rouge : « iste sunt questiones ffratris alberti ordinis predicatorum quas collegit ffrater tomas de aquino sunt hic posite. non (*sic*) capitulo quodam ut facilius inueniat lector. et sunt tales quales sciunt ut ita dicam conficere auctores ipsarum. et sunt in uniuerso (le reste de la ligne est en blanc) que super libros eticorum aristtotilis patris et principis phisicorum (*sic*) fuerunt determinate ».

Dans le ms. du Vatican, le numéro de chaque Livre se lit en marge à son début et en haut de chaque verso dans le coin extérieur. L'abréviation : hi (=hic) tracée à la mine de plomb en marge de l'endroit où commence une question, signale généralement son début, tout comme une croix marginale pareillement tracée indique souvent le début ou la reprise de l'exposé du texte. Un trait souligne les lemmes ou les mots d'Aristote qui jalonnent l'exposé et la division, tandis que le mot : « lectio » écrit en marge à l'encre

marque les leçons, qui ne correspondent pas toujours à celles du commentaire imprimé de saint Thomas [1]).

Le *ms. 510 (388) du Collège Gonville et Caius de Cambridge*, peut-être encore du XIIIe siècle, en parchemin et à deux colonnes, compte 156 + 1 feuillets d'après le catalogue de M. Montague Rhodes James, qui en indique ainsi le contenu : « Albertus Magnus super Ethica... in al... Disciplina hominis sui intellectus socius est et » [2]). Le dernier cahier est déchiré, et les derniers mots sont fort atteints. Mais il reste d'après lui, une partie du colophon : « ... (Ma)gistri Alberti super ethica liber decimus ». Au-dessus du prologue, je lis : « Commentum (*uel* ou *siue ?*) expositio super (?) libro (?) ethicorum cum questionibus super eodem » (d'une main du XIIIe siècle), plus haut et au milieu : *256* (d'une main moderne) et à droite : « Albertus super 10 libros Ethicorum » (d'une autre main moderne) Les marges contiennent des corrections, et les titres des questions. Les lemmes ou les mots d'Aristote sont soulignés dans l'exposé.

Le *ms. 129 des dominicains de Vienne*, du XIIIe ou du XIIIe siècle, en parchemin et à deux colonnes, composé

1) Des trois copistes que le ms. a occupés, le premier a écrit les feuillets 1-179 (partie du dernier verso), 182-202^r, le f. 205^r et la seconde colonne du f. 203^v, le second les feuillets 179^v (partie)-181^v, 202^v-203^v (première colonne), 205^v-208^v, le troisième les feuillets 209^r-211^r. Quelques feuillets ont été mal reliés et doivent être lus dans l'ordre suivant : 24, 26, 25, 27-34, 36, 35, 37. Un morceau de parchemin, collé à l'intérieur du premier plat, indique l'ancienne cote et le titre du ms.: *Alber. mag. in Ethic.* (puis à la ligne) *Aristo* (et en dessous) *346*. En dehors d'une indication de prix du f 209^r : *prectio* (sic) *8 (12* en suscription) *florenorum*, et du nom gratté d'un possesseur, en haut du f. 210^v : *Iste liber est fratris...*, le ms. a gardé en haut du f. 208^v, l'annotation suivante : *hic liber est mey fratris hilarij deamandula humilis Sacre theologie professoris. Sed est conuentus amandule sicut et ipse sum.* Le même religieux du couvent d'Amendola répète son nom ailleurs : f. 139^r *liber iste est fratris hylarij*, f. 141^v *est fratris hylarij*, f. 187^v *hic liber est mei fratris hylarij*, f 188^r *hic liber est mei hylarij*.

2) *A descriptive Catalogue of the mss. in the library of Gonville and Caius College*, vol. 2. Cambridge 1908, pp. 579 sq. Les livres commencent : le 2e f. 17, le 3e f. 28, le 4e f. 43^v, le 5e f. 62^v, le 6e f. 81, le 7e f. 103, le 8e f. 118, le 9e f. 130, le 10e f. 140^v.

de 256 feuillets, contient : « Super Ethycvm secundvm Albertim » (*sic*) d'après le titre du XIVe siècle, qui précède le prologue. En dessous de l'explicit identique à celui du Vat. lat. 722, se lisent ces mots d'une main postérieure : « Et sic est finis istius libri pro quo fine sit laus et gloria Sancte trinitati indiuidueque vnitati Amen et cetera anno domini millesimo CCC°XXX°IX et cetera », et plus bas ces autres mots d'une autre main : « Iste liber est conventus wiennensis fratrum ordinis predicatorum in Austria » [1]). Beaucoup de questions sont précédées de leurs titres. Ici aussi, les lemmes ou les mots du texte d'Aristote sont soulignés dans l'exposé.

Quant aux *Questions sur l'Ethique*, mentionnées parmi les œuvres d'Albert, je les ai retrouvées dans le ms. 1236 (ff. 211^r-231^v) de la Bibliothèque municipale de Troyes. J'ai pu l'examiner sur place en automne 1920 après avoir été renseigné très obligeamment à son sujet par le Conservateur, M. Morel-Payen. C'est l'exemplaire indiqué jadis par Quétif et Echard dans leur ouvrage *Scriptores ordinis Praedicatorum* [2]) comme se trouvant à la Bibliothèque de l'abbaye de Clairvaux, dont le fonds manuscrit se conserve aujourd'hui en très grande partie, au dépôt de l'ancienne capitale de la Champagne.

Les *questiones fratris alberti super librum ethicorum* comme les intitule une main de l'époque en haut du f. 211^r, y débutent dans ce recueil en parchemin du XIIIe siècle [3]) :

1) Au bas du premier feuillet, on lit : *Liber iste est conuentus wiennensis fratrum ordinis predicatorum in Austria Emptus ab eodem anno domini 1458. In die translationis beati thome de aquino.* Le ms. figure dans le catalogue de 1513 de la bibliothèque des dominicains de Vienne comme se trouvant *in pulpeto R : R. 2 Albertus Magnus super ethicorum, incipit : Ptholomeus (Mittelalterliche Bibliothekskataloge Oesterreichs. I. Bd. Niederösterreich,* bearbeitet von Th. Gottlieb. Vienne, 1915, p. 391).

2) Tome 1, Paris, 1719, p. 180.

3) Le *Catalogue général des mss. des bibliothèques publiques des départements* (t. 2, Paris, 1855, p. 507) décrit ainsi le n° 1236 : « In-quarto sur parchemin

« [C]irca primum capitulum primo queruntur quedam generalia, deinde quedam litteralia. De primo queruntur quinque primo de moralis scientie possibilitate secundo de unitate tertio de triplici causalitate, scilicet de materiali finali formali. Ad primum sic proceditur. Videtur quod de moribus non possit esse scientia ». La dernière question du Livre I : « vndecimum queritur de divisione virtutum » finit (f. 222[v]) : « ponit felicitatem in X et virtutem in VII ». Le Livre II débute (f. 222[v]) : « duplici autem uirtute existente. hic primo queritur vtrum virtus dicatur univoce de intellectuali et morali ». Sa dernière question : « Ideo et difficillimum est. hic dubitatur de hoc quod dicit minimum malorum accipiendum ad generationem uirtutum » finit (f. 229[r]) : « habent rationem mali et similiter patet solutio ad secundum ». Le Livre III débute (f. 229[r]) : « Virtute autem circa passiones et cetera. hic primo dubitatur de huius partis situatione ». Mais il s'arrête avant la fin (f. 231[v]) avec la question : « XV° queritur utrum ea que impetu ire uel concupiscentie fiunt sint uoluntaria », et avec ces mots : « et sic potest etiam semper elongatio fieri et tamen potentia semper remanet », que suivent encore en guise de lemme, les premiers mots du chapitre 4 (=2 éd. Didot) de la Morale à Nicomaque : « determinatis autem uoluntario et inuoluntario (éd. Bekker p. 1111b4) et cetera ».

Les Questions sont précédées au f. 210[v] de leur *table* répartie en trois colonnes. Elle commence : « vtrum moralis scientia sit vtrum moralis scientia sit una de subiecto moralis scientie De fine moralis scientie De modo moralis

(Recueil). — 1° (Liber de verborum etymologiis, proprietatibus et distinctionibus ordine alphabetico digestus). — 2° S. Augustini excerpta. — 3° Guillelmi Arverni Parisiensis episcopi liber de Claustro anime. — 4° ejusdem de Patientia libellus. — 6° Anselmi Cantuarensis archiepiscopi (excerpta brevia) e libro : « Cur Deus homo ». — 7° Fratris Alberti (Magni) Questiones super librum Ethicorum. — 8° (Alia quaedam nullius momenti). — XIIIe siècle. Clairvaux, M. 4. Manuscrit de 194 feuillets, d'écritures diverses, partie à longues lignes, partie à deux colonnes, avec initiales coloriées ». Le catalogue reproduit l'incipit des n°s 1°, 3° et 4°.

scientie De prime propositionis intelligentia vtrum omnia appetant bonum » ; elle finit : « utrum circumstancia aliquid faciat ad actum moralem. de assignatione uoluntarii vtrum ea que impetu ire uel concupiscentie fiunt sint uoluntaria ».

Le brusque arrêt des Questions est il le fait du copiste, du copiste du ms. 1236, qui aurait suspendu son travail de transcription? Ou bien provient-il de ce que la composition elle-même n'a pas été poussée plus loin?

Un autre témoin devait nous fixer ou, du moins, nous renseigner sur ce point. Hélas ! Les troupes allemandes l'ont fait disparaître à jamais la nuit du 25 au 26 août 1914 dans l'incendie criminel et barbare de la Bibliothèque de l'Université de Louvain, cette manifestation caractéristique du militarisme allemand, avec lequel 3125 professeurs de l'enseignement supérieur de l'empire se solidarisaient sans réserve dans leur Déclaration collective du 16 octobre de la même année, malgré l'incroyable Manifeste des 93. En effet, d'après des notes que j'avais transcrites, il y a près de vingt ans, du catalogue de ses manuscrits, la Bibliothèque possédait les Questions d'Albert le Grand sur l'Ethique sous le numéro 167 [1]). Le manuscrit brûlé était, je pense, l'autre exemplaire dont parlent Quétif et Echard d'après la *Bibliotheca Belgica manuscripta* de Sanderus, qui le signale dans son catalogue des manuscrits conservés chez les Augustins de Saint-Martin à Louvain [2]).

A considérer de plus près les Questions du ms. de Troyes en regard du Cours d'Albert, on constate qu'elles en reproduisent la partie autre que l'exposition. Est-ce à dire que leur caractère d'extrait doit les faire dédaigner ? Loin de là. Elles nous aident, en effet, à restituer le texte du Cours dans les passages où les trois mss. décrits ci-dessus

1) Non mentionné, ainsi que le tiers des mss. scolastiques de ma liste, dans l'essai de dénombrement que le R. P. DE MOREAU a fait des pertes de la Bibliothèque de notre Alma Mater *(La Bibliothèque de l'Université de Louvain. « 1636-1914 »*. Louvain, 1918).

2) *Bibliotheca Belgica manuscripta,* pars 2. Lille, 1644, p. 209.

sont défectueux. De ceux-ci, le ms. de Cambridge est le meilleur et le ms. du Vatican le moins bon. Tous ont leurs défauts propres, et leur texte ne vaut pas, somme toute, celui du ms. de Troyes, dont le brusque arrêt tout comme la disparition du ms. de Louvain, est d'autant plus regrettable.

On jugera de la bonté relative de tous les mss. comme de la facture et du contenu du Cours et des Questions en examinant l'appendice de cette étude, où je reproduirai : 1° d'après les mss. du Vatican (ff. 1r-2v), de Cambridge (ff. 1r-2r) et de Vienne (pp. 1-5), le prologue et le premier chapitre du Livre I en accompagnant celui-ci des questions correspondantes du ms. de Troyes ; 2° d'après le ms. du Vatican, les énoncés des 94 questions du Livre I ; 3° d'après le même ms., les incipit et les explicit des dix Livres. On jugera dès maintenant de l'étendue du Cours en considérant que sa transcription occuperait environ trois mois et demi un copiste qui écrirait journellement huit heures sans trop hésiter dans sa lecture.

*
* *

Le Cours inédit s'ouvre par un prologue qui débute : « Ptolemaeus in Almagesto : Disciplina hominis sui intellectus socius est et apud homines intercessor. Circa moralem scientiam tria hic tanguntur, materia, finis, utilitas ». Le passage cité, qu'on chercherait en vain dans le texte grec de l'Almageste ou de la Μαθηματικὴ σύνταξις, provient de l'introduction d'origine arabe, qui précède l'ouvrage dans la version arabo-latine, faite en 1175, de Gérard de Crémone. A la suite d'un aperçu sur la vie et le physique de Claude Ptolémée, trente et une pensées (*sapientiae* ou *proverbia*) lui sont attribuées, dont celle qui fournit ici le thème du prologue [1]. Une autre — on l'a vu plus haut —

1) Cf. V. Rose, *Ptolemaeus u. die Schule von Toledo*, Hermes, 1874, pp. 332 sq. B. Boncompagni, *Della vita e delle opere di Gherardo Cremonese...* (Atti dell'

figure au début de la Politique d'Albert : « Ptolemaeus in Almagesto dicit quod non est mortuus qui scientiam vivificavit ».

Le procédé d'Albert rappelle celui du prédicateur qui débute par un texte de la Bible qu'il développe ensuite ou mieux celui du bachelier ou du maître, qui, dans sa leçon inaugurale, applique une pensée d'un auteur sacré ou profane à sa matière scientifique ou à son livre de texte pour en vanter l'excellence ou pour l'envisager d'après ses causes.

L'objet, la fin et l'utilité de la morale, voilà ce que l'auteur du prologue trouve indiqué dans cette sentence qui fait de la discipline de l'homme la compagne de son intelligence et son avocate auprès de ses semblables. Il est question de l'objet (*materia*) de la morale au mot : discipline, de sa fin aux mots : compagne de l'intelligence, de son utilité aux mots : avocate auprès de ses semblables D'après saint Basile, la discipline est la formation des mœurs, c'est-à-dire de ce qui constitue l'objet de la morale. Mais celle-ci s'occupe des actions propres à l'homme, et plus spécialement de son âme intelligente, à laquelle il appartient de raisonner sur l'honnête. Aussi spécifie-t-on à bon droit « la discipline » en ajoutant « de l'homme », le moraliste étudiant non pas l'activité du bœuf ou de l'âne, mais l'activité proprement humaine.

Cette discipline accompagne l'intelligence de trois manières : elle la perfectionne pour la faire aboutir à son œuvre, elle lui procure le plaisir le plus considérable par la contemplation du vrai, elle lui enlève tout désagrément qui pourrait venir de la mauvaise fortune.

Accademia pontificia de' nuovi lincei, anno IV, Rome 1851, pp. 16 sq.), reproduit le prologue (inc. *Quidam princeps nomine Albuguasis* au lieu de *Albuguafe* de l'édition de Venise 1515) d'après le Pal. lat. 1365 du Vatican sans les *sapientiae*, dont la moitié se lit dans un autre ordre chez Walter Burley, *Liber de vita et moribus philosophorum* (cap. 121, éd. H. Knust — 117. Publikation d. litterar. Vereins in Stuttgart, Tubingue, 1886).

L'utilité de la morale résulte, entre autres, de ce que la conduite morale d'un homme rend les autres reconnaissants à son égard, le bien honnête le faisant aimer de ses semblables après qu'il a cédé lui-même à son attrait.

Cette introduction ou ce prologue, assez court, puisqu'il remplit moins d'une colonne dans le ms. du Vatican, abonde en citations empruntées aux auteurs les plus divers. Saint Basile le Grand, Avicenne (Ibn Sina), Gratien — en réalité Etienne de Tournai, l'auteur d'une Somme sur le Décret, — Albategni (Al-Battâni), Aristote, Cicéron (Tullius) et Vitruve (Victorinus) doivent justifier par une pensée ou l'autre l'interprétation un peu raffinée de la sentence initiale. Ces considérations générales sur la science morale n'en sont pas moins aussitôt reprises, élargies et approfondies dans les cinq questions préliminaires qu'Albert discute avant l'explication littérale de la morale à Nicomaque. Elles débutent : « Sed quaeritur hic ante litteram utrum de moribus possit esse scientia » et concernent respectivement la possibilité de la morale, son unité, son objet, sa fin, son mode ou ses procédés (persuasion, démonstration ou coaction).

Quant au corps de l'ouvrage qui suit le prologue, il se distingue de tous les commentaires imprimés soit d'Albert, soit de saint Thomas d'Aquin sur Aristote en ce qu'il comprend un exposé du texte de la Morale à Nicomaque et des questions à son sujet tout comme Guillaume de Tocco l'avait décrit.

On sait, en effet, que dans leur explication d'Aristote, les scolastiques recourent à deux méthodes ou procédés, à l'*expositio litterae* et à la *disputatio,* comme les appelle le cours lui-même [1]). Celle-ci soulève à propos de tel passage

1) Par exemple, Vat. lat. 722, f. 80^{v} : *que exposita est in disputatione,* f. 82^{r} : *quod in disputatione dictum est* (renvoie aux questions), f. 82^{v} : *que in expositione littere adducuntur,* f. 96^{v} : *hec questio oritur ex prima sicut statim patet in disputatione.*

du texte, une ou plusieurs questions pour amorcer ou pour mener à fond leur discussion d'après le schéma reçu, en pesant le pour et le contre et en faisant suivre la réponse de la solution des objections présentées pour autant que de besoin. Celle-là interprète le texte en un discours suivi, soit qu'elle le paraphrase, soit qu'elle analyse chaque passage pour en faire ressortir l'idée, et cela d'ordinaire en le situant dans le plan de l'ensemble, dégagé au préalable, avec ses divisions et ses subdivisions. S'il est rare que les questions sur un texte d'Aristote voisinent avec son exposé dans un seul et même commentaire, quelques scolastiques — je cite Siger de Brabant, Pierre d'Auvergne, Jean de Jandun et Barthélémy de Bruges —, nous ont laissé chacun en des écrits distincts une exposition et des questions sur un même traité du philosophe grec.

Les commentaires imprimés d'Albert et de saint Thomas ne contiennent pas de questions, mais la manière de l'exposition diffère de l'un à l'autre.

Le premier recourt à la paraphrase en interpolant, pour ainsi dire, la version arabo- ou gréco-latine. Le procédé d'Albert est sensible dans son *De animalibus* au point que dans sa belle édition critique [1]), le Docteur Stadler a pu faire ressortir grâce à des artifices de typographie, le texte traduit et les additions du commentateur allemand. Il n'y a d'exception que pour la Politique, où Albert expose Aristote dans la manière de saint Thomas, divise et subdivise, comme lui, le texte en ses parties pour découvrir à chaque endroit, la pensée et l'intention de l'auteur [2]). Comme von Hertling l'a montré dès 1884, on conclurait à tort de ce fait que le commentaire d'Albert sur la Politique est postérieur à celui de saint Thomas, arrêté lui-même avec la leçon ou le chapitre 6 du Livre III (c'est-à-dire

1) Fait partie des *Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters.*

2) Cf. Grabmann, *Les commentaires de saint Thomas d'Aquin sur les ouvrages d'Aristote,* § 2 : Technique et méthode (Annales de l'Institut sup. de philos., t. 3, Louvain, 1914).

avec le chapitre 8 de l'édition Bekker) et continué dans une manière un peu différente, à partir du chapitre 1 de ce même Livre jusqu'à la fin du Livre VIII par Pierre d'Auvergne [1]).

Par contre, dans le Cours inédit, la Morale à Nicomaque est expliquée à la fois par une exposition du texte et par des questions. Comme on se le rappelle, le Livre I en contient 94, les Livres I-VIII en ont 502. Introduite par des formules telles que : *Quaeritur*, *item* ou *deinde quaeritur*, *sed dubitatur*, *sed videtur*, *sed contra hoc obicitur* etc., la question se réduit quelquefois à la « solution », rarement à des raisons sans solution. D'autres fois, elle s'ouvre par une ou plusieurs objections ou même par le pour et le contre alternativement présentés en deux séries d'arguments, dont l'une est mise à néant après la « solution ». Quelques questions ont la sobriété, la netteté et la profondeur de la *Secunda pars* de la Somme théologique de saint Thomas. Les expressions : *concedimus*, *alia (aliud) concedimus*, *concedimus duas (ultimas rationes)* sont bien plus fréquentes que *concedo* etc.

Loin de noyer la lettre d'Aristote dans la paraphrase, l'exposition poursuit la division logique de chaque Livre, jalonne son explication en reproduisant soulignés les premiers mots de chaque partie, assigne aux différents passages leur place dans l'ensemble et en fixe le sens en fonction du tout.

En fait de traductions de la Morale à Nicomaque, le Cours inédit utilise l'*Ethica vetus* et *l'Ethica nova*, c'est-à-dire les versions gréco-latines des Livres II et III et du Livre I, la Paraphrase ou le Commentaire moyen des dix Livres par Averroès dans la version de Hermann l'Allemand, mais surtout la version gréco-latine des dix Livres d'Aristote

1) Cf. v. Hertling, *Zur Geschichte d. Aristotel. Politik im Mittelalter* (Rhein. Museum f. Philol., N. Folge, Bd. 39, 1884, pp 446-457) et A. Pelzer, *L'édit. Léonine de la Somme contre les Gentils* (Revue néo-scol. de philos., 1920, p. 219).

faite vers 1240-1243 par Robert Grosseteste, évêque de Lincoln, imprimée entre autres, avec le commentaire de saint Thomas dans les éditions complètes de ses œuvres. C'est parce que la version de Robert Grosseteste fournit la clef du Cours inédit, qu'il a fallu l'examiner à fond, à la suite des autres traductions, dans l'étude préliminaire intitulée : *Les versions latines des ouvrages de morale conservés sous le nom d'Aristote en usage au XIIIe siècle* [1]).

Il y a lieu de rappeler quelques conclusions de ce travail.

La version littérale, gréco-latine de toute la Morale à Nicomaque, antérieure aux humanistes, est l'œuvre, non pas de Guillaume de Moerbeke, mais de Robert Grosseteste. Celui-ci a joint à sa version d'Aristote les commentaires d'Eustrate de Nicée (mort vers 1120) sur les Livres I et VI, ceux de l'Anonyme sur les Livres II-V et VII, ceux de Michel d'Ephèse (du XIe siècle) sur les Livres V, IX-X et celui d'Aspasius (du IIe siècle) sur le Livre VIII. Il y a joint encore des annotations de sa plume soit qu'il les intercale dans le texte des commentaires sans les faire reconnaître comme telles par quelque signe, soit qu'il les ajoute en marge d'un manuscrit à lui, d'où elles ont passé dans le Vat. lat. 2171. Presque toutes ces notes de Robert Grosseteste ont pour but de justifier ou d'éclaircir la traduction de la Morale ou des commentaires qu'il envisage surtout du point de vue lexicographique. Elles comportent des gloses, des étymologies, des variantes et nous renseignent sur les diverses significations d'un mot grec, sur ses synonymes, sur la façon dont d'autres l'ont traduit, sur des particularités de lexigraphie ou de syntaxe grecques. Peu d'annotations concernent directement les théories, les raisonnements, les personnages et les faits que l'on trouve chez Aristote ou chez ses commentateurs.

Tout le cours inédit est principalement une mise en œuvre de ce triple contenu de la version de Robert Grosseteste.

1) *Revue Néo-Scol. de philos.*, 1921, pp. 316-341, 378-400.

Son texte d'Aristote est à la base du commentaire d'Albert qui en rapproche parfois d'autres versions [1]). De même que chez Roger Bacon « le commentateur » des Météorologiques est, en réalité, Alfred de Sareshel [2]), ainsi dans le cours inédit, le « commentateur » si souvent cité de la Morale à Nicomaque, est Eustrate de Nicée aux Livres I et VI, l'Anonyme aux Livres II-IV, Aspasius au Livre VIII, Michel d'Ephèse aux Livres IX-X. Mais leurs noms n'y paraissent qu'une fois ou l'autre [3]). Des expressions ou des affirmations des commentaires fournissent des objections pour la discussion, ce qui amène Albert tantôt à se rallier à leur interprétation tantôt à restreindre sa portée ou à montrer son insuffisance. Les commentaires posent ou suggèrent des problèmes non seulement de morale, mais encore de métaphysique, de théodicée et de psychologie comme le montrera un coup d'œil jeté dans l'appendice de cette étude, sur les questions du Livre I [4]).

1) On trouve ainsi cités : l'*Ethica vetus* (par exemple Vat. lat. 722, f. 25^{v} : *alia translatio habet : uoluntates* au lieu de : *electiones*. Voir éd. C. Marchesi, *L'etica Nicomachea nella tradizione latina medioevale*, Messine, 1904, p. V, lin. 11); l'*Ethica nova* (par exemple, ibid., f. 5^{v} : *multi sermones sint compositi. alia translatio dicit : effusi de hoc.* Voir éd. Marchesi, p. xxx, lin. 2) ; le Commentaire d'Averroès sur la Morale (par exemple, ms. Gonville et Gaius 510, f. 1^{v} : *hiis visis litera patet sic quoniam omnis ars et cetera secundum aliam translationem ex qua tractus est sillogismus.* Voir *Versions latines...*, pp. 336 sq. ; Vat. lat. 722, f. 2^{v} : *quod autem dicit : virtute alia translatio habet : arte alia potentia et hec melior est aliis. Arte* se lit chez Averroès, *potentia* dans une note de Robert Grosseteste. Voir *Versions latines...*, p. 390 ; Vat. lat. 722, f. 57^{r} : *secundum aliam translationem quam exponit averroys).*

2) Voir mon étude : *Une source inconnue de Roger Bacon. Alfred de Sareshel, commentateur des Météorologiques d'Aristote*, Archiv. Franciscan. Historicum, vol. 12, 1919.

3) Livre IV, Vat. lat. 722, f. 59^{v} : *sicut dicit Eustratius in commento ;* Livre VIII, ibid., f. 152^{v} : *sicut dicit commentator aspasius qui hunc librum commentat ;* ibid., f. 161^{r} : *Solutio dicendum quod aspasius qui commendat* (sic) *hunc librum et michael ephesius qui commendat* (sic) *sequentem volunt quod amicitia sit quedam species iustitie.* Très rarement au lieu de : *commentator*, on trouve : *commentator grecus.*

4) Au Livre VI, Vat. lat. 722, f. 104^{r}, on lit : *quia commentator disputat hic multum contra machumetum qui docuit esse sequendam concupiscentiam quamlibet et iram... ideo queratur de rationibus machumeti et dictis commentatoris*

Sans doute, surtout quand des noms propres entrent en jeu, Albert se méprend parfois sur le texte ou sur la pensée de son modèle qu'il arrange à sa façon, moins souvent, cependant, que dans le *De animalibus*, où le Docteur Stadler a relevé des curieuses erreurs [1]).

Enfin le Cours inédit emprunte à la traduction des commentaires et surtout aux annotations de Robert Grosseteste, presque toutes les remarques qu'il contient en grand nombre, sur la signification, la composition, l'étymologie ou les synonymes des mots grecs ainsi que sur plusieurs particularités de la lexigraphie et de la syntaxe grecques. Les quelques gloses marginales de l'*Ethica vetus* [2]) sont

et queruntur iiij, à la suite de la longue polémique de l'anonyme contre les sectateurs de Mahomet (éd. HEYLBUT, *Commentaria in Aristotelem graeca*, vol. 20, p. 272, lin. 3-p. 277, lin. 14 = Vat. lat. 2172, f. 99^{v}, col. 2-f. 101^{r}, col. 2. Voir aussi le commentaire imprimé d'Albert, Livre VI, traité 1, chap. 3). Cependant Albert ne confond pas la philosophie et la théologie, comme le montrent sa distinction entre le point de vue de l'*ethicus* et du *theologus* (par exemple, Vat. lat. 722, f. 76^{r}) et l'emploi fréquent des expressions : *secundum fidem, secundum theologum* etc.

1) *Irrthümer d. Albertus Magnus bei Benutzung d. Aristoteles*, Archiv für Gesch. d. Naturwissenschaften u. d. Technik, vol. 6, 1913, pp. 387-393. Je n'ai pu voir l'article du même, *Zur Arbeitsweise d. Albertus Magnus*, Blätter für d. Gymnasial-Schulwesen, 52e année, pp. 274-277. — Voici deux exemples empruntés au Cours. Vers la fin du Livre II, chap. 9 (p. 1109a 31-32), à propos de l'avertissement donné par Circé à Ulysse et mis erronément dans la bouche de Calypso par Aristote, on lit dans le texte latin de l'anonyme (Vat. lat. 2171, f. 37^{r}), d'accord avec le texte grec (éd. HEYLBUT, vol. 20, p. 139) : *Extra fumum et undam. Hec verba circe videtur dicere apud poetam* (il s'agit d'Homère, Odyssée XII, 109) *non calypso*. Le Cours (Vat. lat. 722, f. 32^{r}) y trouve ceci : *Sed commentator dicit quod calipso fuit quidam poeta qui dixit hoc metaphorice...*, tandis que le commentaire imprimé d'Albert (Livre II, traité 2, chap. 11) s'exprime ainsi : *Eustratius autem dicit quod Calypso iste poeta fuit*. Alors que l'anonyme (Vat. lat. 2171, f. 67^{r}. Voir aussi Michel d'Ephèse sur ce même passage, éd. HAYDUCK, vol. 22, p. 31) dit au sujet du passage 1132b 27 du Livre V, chap. 8 : *si patiatur que fecit vindicta recte fit. hoc quidem verbum est apud esiodum in magnis operibus sic habens si mala quis seminet mala lucra metet si patiatur que fecit vindicta recta fit*, Albert transforme Hésiode en Homère dans le Cours inédit (Vat. lat. 722, f. 86^{v}) : *hoc autem quod dicit paciatur quod fecit est sententia homeri...*, et dans le Commentaire imprimé (Livre V, traité 2, chap. 8) : *Unde Homerus in magnis operibus suis dicit si mala quis seminat et mala lucra metet...*

2) Voir *Versions latines...*, p. 395.

quantité négligeable en regard de cet apport de connaissances helléniques de Robert Grosseteste qu'il augmente encore par d'autres versions, notamment par celle du Pseudo-Denis [1]). C'est donc à l'évêque de Lincoln, et non pas à leur confrère Guillaume de Moerbeke, dont l'œuvre de traducteur commence plusieurs années après sa mort arrivée en 1253, qu'Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin doivent leur première et principale initiation au grec pour modeste qu'elle soit.

En dehors de la Morale à Nicomaque, d'autres écrits authentiques ou pseudépigraphiques d'Aristote sont cités dans le Cours inédit, entre autres, le Livre XI de la Métaphysique et le Livre XVI du *De animalibus*. S'il est question de la Politique, si le Cours renvoie même à son Livre VI, Albert le fait uniquement à la suite des commentateurs grecs [2]). Le Secret des secrets, traduit de l'arabe par Philippe de Tripoli après la version partielle de Jean d'Espagne et récemment édité par Robert Steele [3]) avec la glose et l'introduction de Roger Bacon, le fameux pseudépigraphe, dont on n'a pas signalé de mention dans les œuvres de saint Thomas, figure ici deux ou trois fois sous le titre : *Philosophus in libro de regimine dominorum* [4]),

1) Voir ibidem, pp. 408-410.

2) Au Livre V, à propos du passage 1130b 26-28 (περὶ δὲ τῆς καθ' ἕκαστον παιδείας... ὕστερον διοριστέον), on lit chez l'anonyme (Vat lat. 2171, f. 64v = éd. Heylbut, vol. 20, p. 215) : ... *dicere repromittit et hoc faciet in civilibus*, dans le Cours (Vat. lat. 722, f. 84r) : ... *posterius determinabitur scilicet in scientia politica ubi ostendit differentiam illius ad hoc negocium* (voir aussi le Commentaire imprimé, Livre V, traité 2, chap. 2) et à propos du passage 1135a 12 dans le Cours (Vat. lat. 722, f. 92v) : *et hec iustificatio in communi dicitur dycaiopragema quasi operatio iustitie... circa quam materiam posterius dicendum est in sequenti capitulo vel posterius in libris ubi determinauit de iustitia politica qui nobis deficiunt.* Au Livre VIII (Vat. lat. 722, f. 159r), le Cours cite Michel d'Ephèse lorsqu'il dit : *Preterea commentator dicit in xo huius quod de istis amicis disputat in vjo de politicis.*

3) C'est le fascicule 4 de ses *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi.*

4) Par exemple Vat. lat. 722, f. 65r. *Aristoteles in Regimine dominorum* est cité plusieurs fois dans le Commentaire imprimé d'Albert (par exemple, Livre I, traité 7, chap. 1; Livre IV, traité 2, chap. 8).

qui rappelle celui de beaucoup de manuscrits : *Incipit liber moralium de regimine dominorum qui alio modo secreta secretorum dicitur editus ab aristotele ad alexandrum.*

Mais je n'ai pas trouvé de citations de la Grande Morale, bien qu'il soit question des *Magna Moralia* dans un sens différent comme on le verra dans l'appendice, ni de la Morale à Eudème, ni de l'opuscule *De bona fortuna*, ni de l'opuscule Des vertus et des vices ou *De laudabilibus bonis* [1]), ni de l'Économique, ni des Problèmes, alors qu'Albert emploie tous ces écrits dans son commentaire imprimé sur la Morale à Nicomaque.

Quant aux auteurs utilisés dans le Cours inédit, j'ai relevé les noms et les titres suivants sans prétendre n'en point omettre :

Albategni (Al-Battâni). Il s'agit du De scientia stellarum.

Algazel.

Alkindi, Liber de quinque essentiis [2]).

Avicenne (Ibn Sina), Logique, Métaphysique, Sextus naturalium, Liber de animalibus.

Averroès, notamment ses Commentaires sur la Métaphysique et sur la Morale à Nicomaque [3]).

Saint Basile le Grand. Il s'agit de l'Homélie 12 sur le début des Proverbes dans la traduction latine de Rufin.

Boèce, De consolatione philosophiae, De differentiis Topicis.

Le Livre des Causes, dont les sentences initiales

1) Voir sur tous ces écrits de morale et leurs traductions, *Versions latines...*, pp. 316-323.

2) Voir l'incipit du Livre VI.

3) Voir plus haut et Vat. lat. 722, f. 159r : *sicut dicit auerroes in commento super hunc librum ethice*, f. 162v : *auerroes in principio commenti super ethicam*, f. 104r : *hoc avicenna nominat inchoationem forme .. et commentator in XI metaphysice habilitatem materie.*

des différents chapitres sont ici distinguées de la suite comme de leur « commentaire ».

Cicéron, appelé Tullius, in prologo Hortensii, in Prima Rhetorica, in Libro de amicitia, in Libro de senectute, Paradoxa.

Jean Damascène.

Pseudo-Denys l'Aréopagite, pour le De divinis nominibus duquel il est question d'un « commentaire », d'où sont tirées au Livre V, huit définitions de la justice[1]).

Gratien, en réalité la Somme d'Etienne de Tournai sur son Décret.

Macrobe, ici cité *Plotinus super somnium Scipionis*[2]).

Moyse Maimonide appelé Rabbi Moyses[3]).

Claude Ptolémée, Almageste.

Une *Vita philosophorum*[4]).

Vitruve, généralement appelé Victorinus, De architectura.

*
* *

Après avoir ainsi étudié l'existence et les manuscrits du Cours et des Questions qui en sont tirées, son contenu et ses sources, il nous faut revenir au point de départ, c'est-à-dire au récit de Guillaume de Tocco, pour examiner de plus près la rédaction du Cours et sa date de composition.

D'après le biographe italien, il représente les leçons d'Albert sur la Morale à Nicomaque recueillies et rédigées par saint Thomas, lorsqu'il était son élève. D'autres renseignements du même auteur nous expliquent la genèse et la nature de ce long travail en montrant le jeune Thomas

1) Vat. lat. 722, f. 85ar : *Preterea in commento super librum de divinis nominibus, cap. 8 datur diffinitio talis : iustitia est virtus distributoria existens secundum meritum...*

2) Ibid., f. 146v. Cf. f. 81v : *Plotinus philosophus in commento super sompnium cypionis* (sic) et f. 194r : *in commento super sompnium cypionis* (sic).

3) Ibid., f. 180r et f. 194v.

4) Vat. lat. 722, f. 160v. Elle reparaît dans le Cours imprimé d'Albert, Livre I, traité 7, chap. 16.

comme un élève d'une promptitude et d'une profondeur d'esprit extraordinaires, qui reproduisait la parole du maître d'une manière plus claire et plus pénétrante en y ajoutant du sien. Un jour qu'un condisciple s'était offert à lui répéter la leçon d'Albert sur le *De divinis nominibus* du Pseudo-Denis, l'imprudent demeura interloqué lorsque saint Thomas lui refit avec clarté le cours du maître en y joignant des remarques personnelles. Albert lui même fut émerveillé d'entendre son illustre élève si bien répondre dans la discussion d'une question dont il l'avait chargé, au point de lui dire : « On vous prendrait pour un maître qui « détermine », et non pas pour un simple « répondant », et de lui confier les actes scolaires difficiles [1]).

Cette vivacité d'esprit avait déjà amené saint Thomas à répéter aux autres les leçons entendues de ses maîtres plus « clairement et plus profondément qu'ils ne les avaient dites », avant son entrée dans l'ordre des dominicains, à la Faculté des arts de Naples, où il fut à l'école de maître Martin et de maître Pierre d'Irlande [2]).

D'après Guillaume de Tocco, le premier lui expliqua la grammaire et la logique, le second lui enseigna la philosophie naturelle (*naturalia*). Mais Pierre Calo paraît mieux informé lorsqu'il écrit : « Cum Martinum preceptorem in grammatica in brevi excederet, traditus est magistro petro de hibernia qui in logicalibus et naturalibus eum instruxit » [3]). M. le professeur Baeumker a naguère édité et étudié la solution ou la « détermination », recueillie par un auditeur, que Pierre d'Irlande avait donnée à un problème, discuté vers 1260 et probablement à Naples, à son avis, à la demande et en présence du roi Manfred [4]). La pièce con-

1) Chap. 3, n° 13, *Acta Sanctorum*, mars, t. 1, p. 663.
2) Chap. 1, ibid., p. 660.
3) *Vita S. Thomae Aquinatis*, ed. Prümmer Toulouse, 1912, p. 20.
4) *Petrus de Hibernia, d. Jugendlehrer d Thomas v. Aquino u. seine Disputation vor König Manfred*, Sitzungsber. d. Bayer. Akad. d. Wissenschaften, philos.-philol. u. hist. Klasse, 1920, Jahrg. 1920, 8. Abhandl., Munich, 1920.

servée à Erfurt dans l'Amplonianus F. 335 commence (f. 117v) : « Dubitauit rex Manfredus et quesiuit a magistris utrum menbra essent facta propter operaciones uel operaciones essent facte propter menbra et fuerunt raciones ducte pro et contra sed determinauit magister Petrus de Ybernia gemma magistrorum et laurea morum ». Elle finit (f. 120r) : « Sicut michi videtur » [1]).

Mais personne n'a signalé, que je sache, les commentaires sur Aristote, dus à ce maître de saint Thomas, que renferment les mss. Vat. lat. 5988 et 825.

Le premier garde, d'après le titre en haut du f. 63r, le *scriptum super porphirium et perermenaas* (sic) *magistri petri de ybernia con*(ventus) *fratrum m*(inorum) *de bon* (onia) [2]). Le premier écrit débute (f. 63r) : « (S)icut dicit philosophus creata est anima intellectiva ad tocius sapientie p(rime?) ymaginem omnium species in se gerens » pour finir (f. 81v) : « secunda est quod participatio proprii est uniuoca et equalis non tamen accidentis et in hoc imponit finem dictis et terminatur intentio huius operis ». Le second écrit commence (f. 82r) : « (P)hilosophia est cognitio ueritatis omnium rerum et secundum quod possibile est naturam habencium (sic) comprehendere » pour finir (f. 108v) : « sed uera possunt esse simul ergo uera non sunt contraria ad inuicem et hoc est quod dicit », après quoi le copiste ajoute :

1) Schum, *Beschreibendes Verzeichniss d. Amplonian. Handschriften-Sammlung zu Erfurt* (Berlin 1887, p. 232) avait rapporté l'incipit sous le titre de la pièce suivante sans l'en distinguer : *Glose bone circa ysagogas Iohannicii Alexandrini.*

2) Fol. 110v, on lit également : *Magistri petri de ybernia Scriptum super porphirium et super perierminias...* Alors qu'en bas du f. 1r une main moderne a écrit : *5988 ex conuentu SS. Apostolorum Urbis,* une main plus ancienne avait déjà indiqué le contenu et le possesseur en haut de la même page de ce ms. en parchemin des 13e/14e siècles : *note super librum de vegetabilibus et plantis de morte et vita et reminiscentia de sensu et sensato et super librum de causis de spiritu et anima de sono* (sic) *et vigilia co f. mī de bon P.* Serait-ce le manuscrit que d'après le catalogue conservé dans le Barberinus lat. 3185, f. 187r, la Bibliotheca S. Francisci Bononiae possédait ad sinistram scanno X et qui contenait : *Petri de Hibernia Expositio in Periermenias Aristotelis?*

» finiuntur hic glosule libri peryerminias quas composuit magister petrus de ybernia ». Le second manuscrit contient aux feuillets 92r-102r, un écrit sur le *De longitudine et brevitate vitae* d'Aristote, qui commence : « sIcut habetur in libro de pura bonitate Res omnes habent essentiam preter ens primum » pour finir : « sicut ostensum est et hèc sufficiant ad presens de morte et uita deo gratias magister petrus de ybernia fecit hoc opus »[1]).

Si ces commentaires permettent d'étudier l'influence de Pierre d'Irlande sur son élève le plus célèbre, s'ils font désirer surtout un examen comparatif des commentaires sur le Perihermenias que tous deux nous ont laissés, ils intéressent néanmoins le Cours inédit sur la Morale à Nicomaque, auquel ils ressemblent par le procédé : comme ici, ainsi l'on trouve chez le maître irlandais à la fois un exposé et des questions. Mais leur texte est de la main de Pierre comme le montre la rédaction plus soignée, tandis que le Cours d'Albert nous est parvenu, somme toute, dans la « reportation » de son élève, comme il ressort par endroits, de l'omission d'intermédiaires dans les raisonnements, du tour elliptique et de la manière heurtée du style.

Un autre exemple de reportation d'un élève d'Albert vient d'être signalé par le R. P. Pelster, pour ses *Quaestiones*

1) Dans son *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Paulinae* (Leipzig, 1686, p. 323), Joachim Feller indique : *Petrus de Hybernia de sompno et vigilia* sous la cote : Repositor. philos. I, series II, in-folio, n° 15. Mais M. le Docteur Benno Hilliger, bibliothécaire de l'Université, a bien voulu m'apprendre que la pièce en question du manuscrit, aujourd'hui coté 1418 à la Bibliothèque universitaire, appartient non pas à Pierre d'Irlande, mais à Pierre d'Auvergne comme on lit à la fin (f. 131r) : *Explicit de sompno et vigilia magistri Petri de Auernia,* et comme il résulte de son début (f. 108r), qu'on retrouve dans les exemplaires de la Mazarine 3485, du collège Merton 274, du collège Balliol 104 : *Secundum philosophum secundo phisicorum quecumque movent mota sunt.* Cette exposition comme l'appelle le ms. de la Mazarine, doit être distinguée des *Questiones et sententia Petri de Alvernia* sur le même ouvrage d'Aristote qu'on trouve dans le ms. Amplonian. F. 356, ff. 63-80 (incipit : *De sompno autem et vigilia. Circa istum librum queritur et primo circa exsecutionem ;* explicit : *quod communicet cum eis in materia. Expliciunt quest. et sent. in libr. de s. et v.*).

super libris de animalibus qu'il a découvertes dans le ms. H. 44 inf. de la Bibliothèque Ambrosienne de Milan [1]). Cet écrit, qui débute (f. 17r) : « Utrum iste liber sit de animalibus tanquam de subiecto », se termine (f. 87v) par cette subscription caractéristique : « Expliciunt questiones quas disputavit frater Albertus repetendo librum animalium fratribus Colonie quas reportavit quidam frater et collegit ab eo audiens dictum librum nomine Cunradus de Austria. Hoc actum est anno domini M°CC°LVIII° ».

D'autre part, saint Thomas ne s'est pas contenté de mettre par écrit séance tenante, les leçons qu'il entendait chez Albert : il les a ensuite, je crois, remaniées et complétées çà et là sans recourir toutefois, lui-même, à la version de Robert Grosseteste avec son triple contenu. Néanmoins, il serait difficile, sinon impossible, de faire exactement la part du maître et de l'élève dans le texte conservé du Cours, qu'il s'agisse du fond ou de la forme, malgré tout ce que la confrontation du Cours et des commentaires imprimés d'Albert et de saint Thomas fera constater touchant la valeur de leurs solutions respectives.

Quant à la date du Cours, la nature de son texte nous reporte aux années où saint Thomas était l'élève d'Albert.

Aujourd'hui, on admet communément que ce fut entre l'année 1245 où le jeune religieux arriva près de lui après être sorti de sa captivité, et l'année 1252 où il se rendit à Paris en vue de son baccalauréat. Tel est notamment l'avis du R. P. Mandonnet, de M. le professeur Endres et du R. P. Pelster qui ont spécialement étudié la chronologie de sa vie.

Mais il y a désaccord sur la ville où il se mit à l'école d'Albert.

Bernard Guidonis dans sa « légende » de saint Thomas

1) *Alberts d. Grossen neu aufgefundene Quaestionen zu d. Aristotel. Schrift « De animalibus »*, Zeitschrift f. kath. Theol., 1922, pp. 332-334.

et Guillaume de Tocco dans sa biographie, auxquels se rallient le R. P. Mandonnet [1]) et M. Endres [2]), le font conduire par Jean le Teutonique, le général de l'ordre, du pays de Naples d'abord à Paris où l'on sait qu'Albert le Grand arriva en 1245 pour conquérir la maîtrise en théologie. D'après Bernard, saint Thomas est ensuite envoyé, — Guillaume dit : conduit par Jean le Teutonique —, à Cologne, au *Studium generale*, dont l'ordre avait décidé la fondation en juin 1248 et dont Albert prit la direction la même année après avoir signé le 15 mai à Paris comme maître en théologie.

Par contre, Thomas de Cantimpré, que suit le R. P. Pelster [3]), fait arriver saint Thomas directement de l'Italie à Cologne pour s'y mettre encore à l'école d'Albert avant son départ pour Paris, où l'élève lui-même ne serait venu qu'en 1252.

Le Cours d'Albert sur la Morale à Nicomaque a donc été recueilli de la bouche du maître et rédigé par saint Thomas entre les années 1245 et 1252, à Paris ou à Cologne, mais plus probablement entre les années 1248 et 1252 et à Cologne, la version des commentaires d'Eustrate de Nicée et d'Aspasius étant employée dans le Livre IV, rédigé en 1249, du Commentaire d'Albert sur les Sentences alors qu'elle ne figure pas, ce semble, dans le Livre II du même Commentaire, qui paraît être de 1246 [4]).

1) *Chronologie sommaire de la vie et des écrits de saint Thomas.* Revue des sciences philos. et théol., 1920, p. 144; *Des écrits authentiques de saint Thomas.* Fribourg. 1910, p. 54.

2) *Studien zur Biographie d. hl. Thomas v. Aquin,* Histor. Jahrbuch, 1908, voir spécialement pp. 783 et 789. Cf. P. DE LOË, *De vita...* Analecta Bollandiana, t. 20, 1901, pp. 278 sq.

3) *Kritische Studien ..*, pp. 62-84.

4) Voir PELSTER, *Krit. Studien...*, p. 123 et GRABMANN, *Drei ungedruckte Teile...*, p. 73. Cf. *Versions latines...*, pp. 335 sq. — J'avais cru voir une allusion au célèbre couvent dominicain de Saint-Jacques à Paris, ce qui eût plaidé en faveur de l'origine parisienne, dans le passage suivant du Cours (Vat. lat. 722, f. 89r) : *Contingit autem quandoque alium esse finem vie et alium ambulantis ut si quis uellet ire romam et ambularet per uiam que ducit ad sanctum iacobum.*

L'une ou l'autre date fait du Cours inédit le premier commentaire ou le premier exposé accompagné de questions, dont la Morale à Nicomaque a été l'objet dans l'Occident latin.

L'une ou l'autre date assigne aussi au Cours sa place dans la série nombreuse des ouvrages d'Albert que les récentes découvertes de Mgr Grabmann et du R. P. Pelster [1]) sont venues allonger en ce qui concerne les écrits sur la science morale.

Celui-ci a trouvé à Munich dans les mss. lat. 9640 et 26831, un *Tractatus de natura boni*, demeuré inachevé, qui débute : « Quid me dicis bonum », et finit : « viri animus inclinetur ». L'écrit, principalement théologique, où Albert connaît seulement les trois premiers livres de la Morale à Nicomaque, est antérieur au séjour de Paris des années 1245-1248. Il est antérieur également à un autre inédit, à la *Summa de bono* ou *de virtutibus*, tirée au jour par Mgr Grabmann, qui commence : « Quaestio est de bono secundum communem intentionem », et finit : « constituentes species determinatas ». C'est la troisième partie, que suivent encore le *De sacramentis* et le *De resurrectione*, de la *Summa de creaturis*, dont les deux premières parties, la *Summa de quattuor coaequaevis* et la *Summa de homine*, sont seules imprimées. Dans les Livres II et III de son Commentaire sur les Sentences, Albert renvoie à la *Summa de virtutibus* comme à un ouvrage achevé, tandis que les citations d'Eustrate de Nicée et d'Aspasius dans le Livre IV nous rapprochent de la naissance du Cours. Celui-ci vient donc immédiatement après le Commentaire sur les Sentences,

talis consequeretur finem vie sed non finem ambulantis. Le R. P. Ehrle a eu la bonté de m'avertir qu'il s'agit ici de Saint-Jacques de Compostelle, le lieu de pèlerinage. Depuis lors, j'ai trouvé une mention semblable dans le Commentaire d'Oxford de Jean Duns Scot (in IV Sent., dist. 16, quaest. 6, éd. de Lyon, t. 8, p. 329): *Hoc modo intendens ire ad S. Jacobum ex intentione huius finis ordinat multa alia necessaria ad illum finem...*

1) *Der Tractatus de natura boni. Ein ungedrucktes Werk aus d. Frühzeit Alberts d. Grossen.* Theolog. Quartalschrift, 1920, pp. 64-90.

et naturellement avant la Somme théologique et le Commentaire imprimé sur la Morale à Nicomaque, pour parler seulement des principaux écrits où Albert s'occupe de morale en théologien ou en philosophe.

On voit d'ici le matériel considérable, partiellement nouveau et l'ordre dans lesquels la morale d'Albert devra être étudiée spécialement par qui voudra déterminer l'apport philosophique et philologique de la version de Robert Grosseteste avec son triple contenu.

Mais le Cours inédit est aussi l'œuvre de saint Thomas par ce qu'il a mis de sa rédaction en reproduisant la parole du maître dans ce long travail de jeunesse.

Aussi faudra-t-il rechercher par le menu ce que l'un et l'autre empruntent et ajoutent à la tradition grecque d'Aspasius, de l'Anonyme, d'Eustrate de Nicée et de Michel d'Ephèse. Si l'étude comparative du Cours inédit et des Commentaires imprimés d'Albert et de saint Thomas sur la Morale à Nicomaque est instructive à bien des égards, l'examen de toute la production scientifique du dernier fera voir après l'étude de son maître, les progrès réalisés par l'un et par l'autre sur les penseurs grecs et par celui-ci sur celui-là, jusqu'au chef-d'œuvre de science morale qu'est la *Secunda pars* de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin.

AUGUSTE PELZER.

(*A suivre*).

XIV

LE SYSTÈME DES ÉLÉMENTS

Dans son remarquable *Traité de Cosmologie* (3me éd., 1918) M. le professeur Nys fait un exposé lucide de la constitution de la matière d'après les physiciens modernes (T. I. Avant-propos, pp. 5-36). Dans sa préface (p. V) il rappelle la dernière édition de son ouvrage, parue en 1906 et note à ce propos : « Depuis cette date, les sciences naturelles ont réalisé des progrès inespérés ». On peut répéter cette même remarque, aujourd'hui encore à plus forte raison. Dans le domaine des nouvelles découvertes je me propose de dire un mot du système des éléments dans les théories récentes qui sont le fruit de recherches très ingénieuses d'analyse spectrale, portant sur les rayons de Röntgen et sur la lumière ordinaire, et de l'étude des phénomènes de radioactivité. J'y ajouterai quelques observations touchant les explications théoriques qu'on a tenté de donner des faits d'expérience.

On sait que, d'après l'hypothèse de Lorentz, l'atome chimique forme lui-même tout un monde. On peut le considérer comme une sorte de système solaire, où de petits électrons négatifs jouent le rôle de planètes gravitant autour d'un gros électron positif, qui joue le rôle d'un soleil central (Nys, *op. cit.*, p. 9). En d'autres termes, la partie centrale ou le noyau de l'atome chimique est chargé d'électricité positive : c'est la partie la plus considérable de l'édifice atomique. Autour de ce noyau, mais à titre d'éléments constitutifs de l'atome, gravitent avec des vitesses énormes les petits atomes d'électricité négative, appelés électrons. Suivant la théorie de Bohr, à laquelle nous reviendrons plus tard, les électrons circulent sur des orbites déterminées et, tant que chacun d'eux reste sur son orbite, il ne se produit aucun rayonnement soit de lumière visible soit de rayons de Röntgen. Le rayonnement est causé par le passage d'un électron, qui quitte son orbite pour sauter sur une autre, qu'il décrit à partir de ce moment. Il arrive qu'ultérieurement l'électron retourne à son ancienne orbite. Quand un électron

circulant sur une orbite située à grande distance du noyau, saute sur une orbite de rayon plus petit, on a un rayonnement visible. Si l'électron provient d'une orbite très voisine du noyau, — orbite du premier ou du second ordre, comme on l'appelle dans cette théorie, — on aura un rayonnement dont la longueur d'onde est plus petite et la fréquence plus grande que celle de la lumière visible : c'est le rayonnement de Röntgen. Certains corps enfin présentent une troisième sorte de rayonnement, le rayonnement radioactif, dont l'origine, croit-on, se trouve dans le noyau même (Cf. Nys, *l. c.*, p. 16).

Les expériences sur le rayonnement de Röntgen ont eu une importance prépondérante dans le développement des théories récentes. On les discutera donc en premier lieu.

On sait que lorsqu'une décharge électrique se produit dans un gaz raréfié, la cathode (pôle négatif) émet des rayons. Tout obstacle frappé par les rayons cathodiques émet des rayons de Röntgen. Leur longueur d'onde, — leurs oscillations sont fort analogues à celles de la lumière ordinaire, — est déterminée par la nature de la substance dont cet obstacle (l'anticathode) est composé. Ainsi les diverses substances qu'on peut prendre comme anticathodes, renvoient chacune des rayons de Röntgen de longueur d'onde bien déterminée. Tout comme dans le cas du rayonnement lumineux ordinaire, on obtient ici un spectre composé de raies étroites, analogue à celui des vapeurs métalliques incandescentes. Pour déterminer la longueur d'onde des rayons de Röntgen, on fait usage d'une méthode qui s'inspire des idées de M. von Laue sur la structure des cristaux (*Revue néo-scolastique de Philosophie*, n° 88, p. 385). Grâce à ce procédé on a réussi à déterminer les longueurs d'ondes caractéristiques d'un grand nombre d'éléments.

M. Barkla a observé l'existence de deux rayonnements distincts : chaque spectre se compose en réalité de deux groupes de raies spectrales. M. Barkla a appelé ces deux séries de raies la série K et la série L. L'existence en a été établie d'une façon purement expérimentale, à la suite surtout de la découverte de M. von Laue. L'observation nous a appris qu'il y a un rapport régulier entre le pouvoir pénétrant de ces divers rayons secondaires et le poids atomique de l'élément par lequel ils sont émis. Quand on range en série un certain nombre de substances, les raies propres à l'un des rayonnements se déplacent régulièrement dans le spectre.

Or, comme nous le montrerons à l'instant, on peut, en partant de ces séries, découvrir des rapports tout nouveaux entre les diverses substances, rapports d'une régularité tout à fait remarquable. Il y

a longtemps déjà, on a distribué dans un cadre unique tous les éléments d'après la valeur croissante de leurs poids atomiques ; c'est la classification connue sous le nom de système périodique de Mendéléeff. Supposons qu'on classe les éléments suivant l'ordre où ils sont rangés dans le système de Mendéléeff ; donnons à chacun des éléments un numéro d'ordre suivant la position qu'il occupe dans la série totale ; et soit V le nombre d'ondes observées dans 1 cm., ou, en d'autres termes, la fréquence propre du rayon qui produit la raie K, pour un élément donné. Dans ce cas, on trouve que la racine de V est une fonction linéaire du numéro d'ordre du corps considéré.

On peut exprimer encore ce même rapport de la manière suivante : pour chaque série de raies il existe une grandeur Q_k (pour la série K) ou R_l (pour la série L), propre à chacun des éléments et qui croît régulièrement ; cette grandeur n'est autre que le numéro d'ordre de l'élément, diminué d'un nombre constant, typique pour chaque série de raies. La découverte de ces rapports est le résultat des expériences qu'on a faites. Il est clair qu'ils ne sont pas dus au hasard, mais qu'ils sont la conséquence d'une loi.

On en déduira encore que le numéro d'ordre a une importance fondamentale et que cette importance est même plus grande que celle du poids atomique ; le poids atomique n'est pas le principe d'où découle en dernière analyse l'ordre des éléments ; il n'est qu'une fonction, encore mal connue, du numéro d'ordre.

La conclusion générale qui se dégage de la considération du système des éléments, est la suivante : les atomes des différents éléments sont reliés entre eux par des relations fixes ; il existe des rapports entre leurs diverses natures, il y a entre eux analogie de constitution ; ils sont formés d'unités correspondantes [1]). Quant à l'arrangement des éléments dans le système de Mendéléeff, on ne peut nier qu'il soit arbitraire à plus d'un point de vue. Mais l'arbitraire est dans la manière de représenter les choses, non dans la réalité. On peut présumer que des lois mathématiques plus profondes président aux rapports des éléments entre eux.

Jusqu'ici nous avons simplement considéré le numéro d'ordre comme un nombre qui indique la place occupée par un élément donné dans la liste ou le système d'éléments dit système naturel. Essayons maintenant d'en dégager la signification physique. Il est clair que l'atome doit être neutre au point de vue électrique : par conséquent la charge du noyau doit être égale à la charge totale des

1) A. Sommerfeld, *Atombau und Spektrallinien*. Braunschweig, 1921, p. 61.

électrons, ou, en d'autres termes, le nombre d'unités de charge que porte le noyau doit être égal au nombre des électrons, puisque chaque électron porte l'unité de charge (négative). Les recherches sur les rayons secondaires de Röntgen et les recherches de M. Rutherford sur la dispersion des rayons α (cf. infra) ont montré que le nombre des électrons est égal à la moitié du poids atomique. Cette conclusion a été vérifiée exactement pour les poids atomiques plus petits que 27, pour les poids atomiques plus élevés on n'est arrivé au même résultat que de façon approximative.

En admettant ce point de départ, on peut se représenter l'état de l'atome de la manière suivante : la charge du noyau étant, comme nous l'avons dit, égale à la charge totale des électrons, le nombre des électrons dans chaque atome est égal au nombre d'unités électriques positives du noyau. A mesure qu'on avance d'un échelon dans le système des éléments, le nombre de charges du noyau augmente d'une unité, la masse du noyau augmente de deux unités. Le poids atomique est déterminé par la masse du noyau, car les électrons n'ont pas d'influence sensible sur la masse totale de l'atome. Chaque élément possède aussi un électron de plus que celui qui le précède dans le système. Une fois admise cette explication, on se rend compte de la raison pour laquelle les lois qui régissent l'ordonnance des spectres des rayons de Röntgen sont d'une simplicité étonnante. Elles sont beaucoup plus simples, en effet, que les lois des spectres de la lumière visible. C'est que les rayons de Röntgen ont leur origine dans la partie de l'atome, située près du noyau, et dans cette partie intérieure de l'édifice atomique l'arrangement des électrons est réglé par des lois plus simples, cet arrangement dépendant uniquement de la charge du noyau, tandis que dans les parties extérieures de l'atome, région d'où partent les rayons visibles, l'arrangement des électrons dépend des influences réciproques et multiples du noyau et des divers anneaux d'électrons ; il sera donc beaucoup plus complexe et inaccessible au calcul. En effet, malgré la complexité et la multiplicité des rapports, on constate une uniformité admirable et une harmonie étonnante dans la structure des spectres des rayons de Röntgen, cela donne à croire qu'il y a un ordre semblable dans la structure même des atomes. Mais nous ne pouvons nous étendre plus longuement sur cette question d'ordre purement expérimental, sans dépasser les limites de cet article.

Une autre série de recherches a fourni un nouvel appui à la théorie qui accorde une importance prépondérante à la charge du noyau. Ce sont les lois sur le déplacement des éléments radioactifs

et la théorie de l'isotopie. Comme on le sait (Cf. Nys, *l. c.*, p. 14), on peut distinguer trois sortes de rayonnements dans les phénomènes de radioactivité ; on les désigne par les lettres grecques α, β, γ. Les rayons α sont formés de particules chargées positivement. Le rayonnement β se caractérise par l'émission de particules appelées électrons négatifs. Enfin les rayons γ, qu'on distingue des deux autres, paraissent être de même nature que les rayons de Röntgen. Comme nous l'avons indiqué, on pense que ces rayonnements ont leur origine dans le noyau même. Si l'on admet cette opinion, on peut en tirer immédiatement, comme conséquence, les deux lois qu'on a appelées les « lois du déplacement » des éléments radioactifs. Suivant la première de ces lois, dans chaque processus radioactif, où il y a émission de particules α, une particule de cet ordre quitte le noyau dont elle a fait partie, par conséquent l'atome perd deux charges positives et l'on obtient une substance dont le numéro d'ordre dans le système est inférieur de deux unités à l'élément primitif ; l'élément se déplace de deux rangs vers la gauche et le poids atomique diminue de 4 unités.

Avant de formuler la seconde loi, il faut remarquer qu'un noyau, dont le numéro est Z, possède tout d'abord Z charges positives qui déterminent son numéro d'ordre mais peut renfermer en outre d'autres charges positives et négatives qui se compensent mutuellement. S'il y a émission d'une charge négative, une charge positive se trouvera libérée et, par conséquent, on aura la seconde loi : dans un processus radioactif, où il y a émission d'une particule β, le numéro d'ordre deviendra plus grand d'une unité et l'élément se déplacera d'un rang vers la droite. A cause de la petitesse de la masse de l'électron, il n'y aura pas de changement appréciable dans le poids atomique.

On voit immédiatement que, dans le cas où un élément perd en même temps une particule α et deux particules β, cet élément restera à la même place que l'élément dont il est issu, bien que son poids atomique ait diminué de quatre unités. On se trouve alors en présence du cas où plusieurs éléments de poids atomique différent occupent la même place dans le système des éléments. Conformément aux principes de classement ces éléments ne pourront pas être séparés par la méthode de la chimie analytique. C'est le phénomène de l' « isotopie », qui a été constaté expérimentalement.

Les éléments isotopes sont donc ceux qui occupent la même place dans le système périodique. Un groupe d'éléments isotopes constitue ce qu'on appelle une pléiade. On connaît, par exemple, la pléiade du plomb, qui comprend 8 corps distincts, la pléiade du

polonium, qui en comprend 7. Les poids atomiques présentent des différences qui vont jusqu'à 8 unités et pourtant ces éléments ont une telle similitude, que plusieurs observateurs inclinent à croire que ces divers corps ne doivent pas être considérés comme des éléments distincts. En effet, il n'y a moyen de les séparer par aucune méthode propre à la chimie et, en général, leurs propriétés physiques sont absolument identiques.

Il va sans dire que la découverte des isotopes a démontré la nécessité d'élargir la conception qu'on se faisait autrefois du système périodique des éléments. Mais la discussion de ces idées nous mènerait trop loin. Notons toutefois que, suivant l'opinion générale des physiciens, la découverte des isotopes a enlevé au poids atomique une grande partie de son importance; il y a lieu d'y substituer le nombre indiquant la charge du noyau.

Concernant les lois du déplacement résultant de l'émission de particules α ou β, on peut noter encore les points suivants. Dans ces derniers mois M. Aston a réussi à établir expérimentalement l'existence de l'isotopie dans les séries d'éléments non radioactifs. On peut constater que plusieurs poids atomiques sont représentés par des nombres entiers, et il paraît difficile d'attribuer cette régularité au hasard seul. Sans doute tous les cas ne sont pas également simples. Mais même là où l'on a trouvé des divergences notables avec ce qu'on pourrait appeler le cas normal, on a découvert que ces divergences elles-mêmes présentaient une certaine régularité. Quand on parcourt la série des éléments, on constate que la moitié du poids atomique croît plus vite que le numéro d'ordre, et que la différence entre ces deux grandeurs croît lorsqu'on s'approche des numéros d'ordre les plus élevés. Mais, d'après les expériences de M. Aston, les poids atomiques du vrai chlore et du vrai néon sont représentés par des nombres entiers, et les deux isotopes du chlore ont des poids atomiques qui diffèrent de deux unités ; la même chose a été constatée pour les isotopes du néon. En outre, on a trouvé que les éléments qui ont un poids atomique entier, l'oxygène et le carbone, ne présentent aucune trace d'isotopie. Mais, d'autre part, l'hydrogène, qui n'a pas de poids atomique entier, est simple lui aussi et n'a pas d'isotope non plus.

Nous avons dit que l'émission β a son origine dans le noyau. Ainsi le noyau possède non seulement des charges positives mais aussi des charges négatives. Il s'ensuit que le nombre qui indique les unités de charge que porte le noyau, représente la différence entre les unités de charge positive et les unités de charge négative. Cette idée, que le noyau contient des électrons, ne s'impose pas

seulement du point de vue de la radioactivité ; elle fournit aussi une explication plausible de la différence croissante entre la moitié du poids atomique et le nombre indiquant les unités de charge du noyau. Supposons un atome constitué par des noyaux d'hélium (particules α) et un autre atome dont le noyau serait formé de particules α et de particules β. Admettons que dans le premier cas il y a simplement addition de masses, sans autres complications résultant de l'inertie de l'énergie, que la théorie de la relativité nous a appris à connaître. S'il y a n noyaux d'hélium, le poids atomique sera $4n$, la charge du noyau sera $2n$ et le rapport entre ces deux grandeurs sera 2. — Dans le second cas, si en dehors des n noyaux d'hélium, il s'y trouve encore n' électrons, le poids atomique sera le même que celui du premier cas, mais la charge du noyau aura diminué et aura valeur $2n-n'$: le rapport des deux grandeurs est plus grand que 2. Ainsi la différence entre la moitié du poids atomique et le numéro d'ordre peut nous servir de base, nous permettant de mesurer le nombre de particules contenues dans le noyau de l'atome.

Il y a donc deux causes susceptibles de rendre raison du fait que dans un cas donné le poids atomique n'est pas représenté par un nombre entier : le mélange d'isotopes et la présence de particules β dans le noyau. Nous pouvons en conclure que l'existence de poids atomiques qui s'expriment par des nombres différents des nombres entiers, ne constitue pas une difficulté sérieuse contre la théorie de l'unité de la matière (cf. Nys, *l. c.*, p. 289 et suiv.).

Nous l'avons déjà noté, mais la chose vaut la peine d'y insister quelque peu : le poids atomique n'est pas, — dans de certaines limites du moins, — une qualité qui détermine le caractère de l'élément. On a les isotopes qui ont des poids atomiques différents et dont les propriétés physiques et chimiques sont les mêmes ; et, d'autre part, on a parmi les éléments le radium D et le polonium, qui ont le même poids atomique et qui ont des propriétés aussi différentes que le carbone et l'oxygène. Au contraire, la charge du noyau détermine absolument le caractère de l'élément.

Cette thèse est une conséquence naturelle de la théorie moderne d'après laquelle l'arrangement des électrons est réglé par la charge du noyau. Cela est vrai de cet arrangement pris dans sa totalité, y compris les orbites les plus extérieures. Or, les recherches sur les rapports entre l'étendue des atomes, leur valence et la structure du système périodique permettent d'affirmer que les réactions chimiques ont leur origine dans les parties extérieures de l'atome; il en est de même des propriétés d'élasticité, de cohésion, de conduc-

tibilité électrique, de susceptibilité magnétique. Les processus qui déterminent la production de spectres visibles, s'y effectuent également. Il s'ensuit que toutes ces propriétés ont un rapport étroit avec la place occupée par l'élément dans la période et non avec le rang qu'il occupe dans l'ensemble de la série, rang indiqué par son numéro d'ordre.

Pour les rayons de Röntgen, au contraire, le cas est entièrement différent. Ici le numéro d'ordre est décisif et non plus la place de l'élément dans sa période. La périodicité est donc une propriété qui a son origine dans les parties extérieures de l'atome.

Mais le fait que la charge des noyaux croît régulièrement dans le système des éléments a plus d'importance que la périodicité. Sous l'influence de ces idées, fondées sur des recherches expérimentales, les physiciens, comme nous l'avons déjà noté au début de cet article, ont de nouveau émis l'opinion qu'il y a lieu de chercher un rapport génétique entre les différents éléments ; c'est la conception de Proust qui reparaît sous une forme nouvelle.

Nous avons parlé déjà, aux premières pages de notre exposé, de la théorie fondamentale de M. Bohr. Cette théorie est un essai d'explication de l'origine des lignes spectrales de la lumière visible. M. Bohr part de la théorie des *quanta* de M. Planck (D. Nys, *l. c.*, p. 28). Il établit que le mouvement des électrons obéit à des conditions déterminées, que l'on peut déduire de la théorie des *quanta*, appliquée à l'énergie oscillatoire que peut avoir un résonnateur. On doit admettre ainsi dans les atomes l'existence d'états déterminés, qui sont les seuls possibles : cette conception est basée sur le fait que les spectres des vapeurs incandescentes présentent des raies bien déterminées. M. Bohr fait une seconde hypothèse suivant laquelle l'électron peut quitter son orbite et sauter sur une autre, dont le rayon est plus petit ; après cette « catastrophe », il suit cette nouvelle orbite ; ces sauts sont accompagnés de rayonnement. Enfin, — troisième hypothèse, — les rayons produits possèdent un *quantum* d'énergie exactement déterminé. A l'aide de cette théorie, l'auteur a réussi à calculer les longueurs d'onde des raies du spectre de l'hydrogène et ces calculs présentent un accord frappant avec les résultats de l'expérience. Sans doute, la théorie de M. Bohr contient de grandes difficultés ; plusieurs points de sa conception demeurent fort obscurs. « Mais, dit M. Lorentz, nonobstant toutes les raisons de douter, malgré toutes les objections, les résultats obtenus jusqu'ici nous donnent lieu d'espérer que nous sommes sur la bonne voie ».

Pour finir, quelques remarques concernant la structure du noyau.

Les données sont encore rares, mais les découvertes faites dans ce domaine contiennent des indications favorables à l'hypothèse d'un rapport génétique entre les divers éléments. Les recherches sur la radioactivité nous ont appris que les noyaux des atomes radioactifs renferment des noyaux d'hélium et des électrons, qui sont émis comme rayons α et β. Les observations de MM. Marsden et Landsberry (*Phil. Mag.*, 30. 240) ont établi que suivant toute probabilité il y a aussi des noyaux d'hydrogène parmi les substances obtenues par la désintégration des atomes. Donc les matériaux qui entrent dans la structure d'un noyau, sont les noyaux d'hélium, les noyaux d'hydrogène, les électrons.

Ces vues se trouvent confirmées par la régularité qu'on constate dans les poids atomiques. Prenons les éléments dont le numéro d'ordre est un nombre pair ($z = 2n$) ; on voit que leurs poids atomiques sont de la forme $4n$. Les éléments dont le numéro d'ordre est un nombre impair, ont très souvent un poids atomique de la forme $4n - 1$. On peut admettre que les éléments dont le poids est $4n$ sont vraisemblablement construits de n noyaux d'hélium ; la charge du noyau (= numéro d'ordre) qui y correspond sera $2n$. Les éléments, dont le poids atomique est représenté par la formule $4n - 1$, seraient construits de $(n - 1)$ noyaux d'hélium et de trois noyaux d'hydrogène, la charge du noyau serait alors $2(n - 1) + 3 = 2n + 1$. Afin d'obtenir le numéro d'ordre $2n - 1$, il faut ajouter 2 électrons comme parties intégrantes du noyau. Par exemple, pour l'azote, $Z = 7$, le poids atomique n'est pas $4n - 1 = 15$, mais $4n - 2 = 14$. Dans la supposition la plus simple, le noyau de l'azote est constitué par 3 noyaux d'hélium, 2 noyaux d'hydrogène et par 1 électron. M. Rutherford a observé que, si une quantité d'air ou d'azote pur est bombardée par les rayons du radium C, on constate l'existence de noyaux animés d'une grande vitesse, qui sont probablement des noyaux d'hydrogène. Parmi les éléments, le carbone ($Z = 6$) et l'oxygène ($Z = 8$), qui ont leur place dans le système à côté de l'azote, on n'a pas constaté la formation de noyaux d'hydrogène et ce fait correspond parfaitement à la conception suivant laquelle les éléments possédant un numéro d'ordre exprimé par un nombre pair, sont composés exclusivement de noyaux d'hélium.

Quand on dit que les noyaux sont formés de noyaux d'hélium, de noyaux d'hydrogène et d'électrons, on n'entend pas affirmer que ces substances sont les principes constitutifs derniers des atomes. Il n'y a guère moyen de ne pas admettre que le noyau d'hélium est formé lui-même de 4 noyaux d'hydrogène, liés par 2 électrons. Telle est la conception de M. Rutherford.

Nous retrouvons ainsi l'hypothèse de Proust sous cette forme nouvelle : tous les atomes lourds sont constitués en dernière analyse par des noyaux d'hydrogène, soit que ces noyaux apparaissent séparément comme tels, soit qu'ils soient réunis par groupes de 4, comme noyaux d'hélium, soit enfin qu'ils soient même groupés en plus grand nombre dans des systèmes plus complexes ; ils sont toujours liés les uns aux autres au moyen d'électrons.

Quelque imparfaite que soit encore notre connaissance, il est clair, après les dernières recherches, qu'il n'y a plus moyen de nier que les molécules et leurs parties constituantes, les atomes, possèdent une certaine structure. La différence distinctive des divers éléments, suivant les vues les plus récentes, n'est pas seulement une différence quantitative, comme l'ont pensé les tenants de la théorie mécaniste : d'après les théories modernes, cette différence quantitative est réelle, mais il y a surtout une différence de *structure*. Dans la matière inerte les électrons, noyaux, atomes, toutes parties hétérogènes ne constituent pas un pur agrégat d'unités individuelles, indépendantes les unes des autres, mais un tout morphologique où les différentes parties sont reliées entre elles. L'existence de ces parties, comme parties, dépend évidemment de leur existence comme parties intégrantes du tout auquel elles appartiennent. Les parties de l'atome et de la molécule sont pour ainsi dire des organes dont chacun a une fonction déterminée. Entre les fonctions de ces différentes parties il y a une dépendance mutuelle ; elles-mêmes réalisent par leur union harmonieuse un équilibre, typique pour chaque espèce de substance. Les particules dont les atomes élémentaires sont constitués forment un *système*, c'est-à-dire que, sous l'influence d'un principe unificateur, ils constituent un être individuel, possédant des propriétés bien déterminées qui le distinguent d'autres systèmes, dont le substrat est le même mais qui sont organisés autrement, ont par conséquent des qualités différentes et sont donc d'autres individus.

Quand on compare la disposition et la structure des molécules et des atomes de la matière inerte à l'organisation des êtres vivants, on constate une analogie manifeste de part et d'autre. Dans les deux cas, on retrouve des parties hétérogènes, informées par un principe d'unité, dont dépend l'essence de l'être. La nutrition, la croissance et la reproduction, conséquences de la finalité immanente de la force vitale, font absolument défaut à la matière inerte ; mais on peut y constater quelque chose qui ressemble à l'instinct de la conservation, la tendance à un état d'équilibre que la molécule ou

l'atome cherche à reprendre, quand il est soumis à des influences perturbatrices, qui pourraient briser son unité.

Telle est la conception de la matière des physiciens modernes. Nous y retrouvons les deux principes essentiels de la théorie scolastique [1]), principes tous deux imparfaits, tous deux d'ordre substantiel; d'une part, le substrat, les charges des noyaux des atomes et les électrons qui n'ont point d'existence indépendante; d'autre part, le principe en vertu duquel ces particules constituent des individus possédant des propriétés déterminées. Nous retrouvons ainsi dans ces systèmes de particules des groupes de propriétés constantes.

A noter aussi cette autre idée qu'on trouve clairement exprimée dans la théorie moderne : les systèmes de particules représentent des états d'équilibre privilégiés ; il y a donc dans la nature une tendance foncière à réaliser certains états plus stables que d'autres. Reste à savoir pourquoi ces états privilégiés ont une stabilité plus grande; c'est une question à laquelle on n'est pas encore en mesure de répondre. La science du moins a reconnu l'existence de l'entéléchie, affirmée déjà par le Stagirite. Cela doit nous suffire pour le moment. Mais, à la fin de ces considérations, nous nous plaisons à rappeler ces paroles significatives de Duhem *(Le mixte et la combinaison chimique.* Paris, 1902 : « La Physique actuelle tend à prendre une forme péripatéticienne. L'analyse que la physique prend pour point de départ de chaque théorie, procède selon la même méthode que l'analyse péripatéticienne... Bien souvent en effet il a fallu au physicien moderne des efforts longs et opiniâtres pour exhumer, des suppositions entassées par les théories mécanistes, des idées clairement aperçues par le Philosophe antique ».

W. Jacobs.

Rolduc.

1) J. Geyser, *Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur,* p. 443.

COMPTES RENDUS

H. Driesch, *La philosophie de l'organisme*. Traduction de M. Kollmann. Préface de J. Maritain. Un vol. in-8° de XII-234 pp. (de la Bibliothèque de Philosophie expérimentale, tome XI). — Paris, Rivière, 1921. — 9 frs.

L'auteur de ce livre, professeur de philosophie à l'Université de Cologne, (actuellement à Leipzig) a consacré plus de vingt ans à l'étude expérimentale des organismes et s'est fait un nom dans le monde savant par ses recherches sur la physiologie du développement embryonnaire. Après cette brillante carrière scientifique, M. Driesch abandonna les travaux de laboratoire pour se donner tout entier à l'élaboration d'un système philosophique sur la nature de la vie. Aussi, l'ouvrage qu'il vient de publier n'est pas un traité de biologie théorique, mais un exposé systématique des doctrines biologiques les plus importantes qui puissent servir de base à une vraie philosophie de la nature vivante.

Il comprend deux parties : l'une a pour objet la formation de l'organisme individuel à partir de la cellule embryonnaire jusqu'à la forme adulte, et le fonctionnement de cette forme adulte ; l'autre, appelée systématique, est consacrée au problème de l'origine des espèces.

Dans la première partie, l'auteur expose d'abord les phénomènes de la morphogénèse ou du développement progressif de l'organisme, sans recourir à aucune hypothèse. Cette analyse purement objective nous montre les processus élémentaires de la morphogénèse, les moyens externes et internes qu'elle emploie, la destinée réelle ou possible de ses éléments, les causes formatrices et directrices auxquelles elle est soumise, la localisation de ses puissances, etc... Puis il se demande quelle peut être l'explication des faits observés. Faut-il la chercher, soit dans les influences diverses subies par l'organisme ou, si l'on veut, dans le milieu externe ou interne, soit dans les moyens employés par l'être vivant, soit dans les actions chimiques dont l'intervention apparaît à chaque pas de l'évolution

organique. Aucune de ces hypothèses, dit l'auteur, n'est admissible. Il y a dans la morphogénèse une triple harmonie dont ne saurait rendre compte l'explication mécanique de la vie.

Une première harmonie est démontrée par le fait que le développement se termine à un organisme constituant un tout, malgré l'indépendance relative des processus qui conduisent à ce résultat.

Une seconde harmonie, appelée *harmonie causale*, est révélée par l'analyse des conditions générales des actions formatrices. « Pour que ces actions puissent s'exercer correctement, il faut, en effet, qu'elles trouvent un matériel sur lequel elles puissent agir, et que les parties qui contiennent les puissances du prochain stade ontogénique puissent recevoir toujours les excitations appropriées, c'est-à-dire celles qui éveilleront précisément ces puissances-là ; autrement il n'y aurait aucune morphogénie spécifique ».

Enfin il y a une *harmonie fonctionnelle* qui consiste dans l'unité et l'implication réciproque des fonctions organiques.

Or, aucune espèce de causalité fondée sur des actions physiques et chimiques ne saurait expliquer cette triple harmonie qui caractérise le développement individuel organique. Aucune cause efficiente ne nous fournit la raison suffisante de la production de la forme individuelle.

Quelle est donc la raison explicative de la vie ? M. Driesch la découvre dans l'*entéléchie* aristotélicienne. Bien qu'il se défende d'identifier sa doctrine avec celle d'Aristote, il en admet, en fait, les idées essentielles. D'après lui, l'entéléchie n'est nullement une force vitale intelligente, qui se superposerait aux forces physico-chimiques pour les surélever et les diriger comme un agent *efficient;* c'est un principe immanent de détermination spécifique, simple, inétendu par lui-même, d'où dérive en ordre principal l'orientation de toutes les activités de l'être. En termes scolastiques, nous l'appellerions cause formelle, la forme substantielle, le principe foncier des activités immanentes de la plante. La théorie de M. Driesch rejoint donc, à part certaines différences secondaires, la théorie d'Aristote et devrait s'appeler le vitalisme modéré.

Après cette première preuve de son vitalisme, l'auteur étudie les faits d'*adaptation*. Ces faits sont, ou bien des phénomènes morphogéniques et fonctionnels qui, par leur nature même, tendent à *maintenir* l'organisme et ses fonctions dans leur état normal, ou bien des réactions par lesquelles l'être vivant cherche à *rétablir* dans leur état primitif l'organisation et son fonctionnement momentanément troublés par des causes diverses.

Pour l'auteur, cette seconde catégorie de faits constitue des

indices précieux à l'appui de cette idée que l'organisme ne peut être un pur mécanisme où chaque adaptation serait préfigurée, mais la méthode rigoureusement scientifique ne nous permet pas d'y voir une preuve péremptoire de l'autonomie de la vie.

Il en est tout autrement de l'hérédité. « C'est une pure absurdité, dit-il, de supposer qu'une machine compliquée, d'une structure différenciée suivant les trois dimensions de l'espace, peut être divisée maintes et maintes fois et rester cependant toujours la même ; c'est pourquoi aucune machine quelle qu'elle soit, ne peut être le point de départ du développement et la base de l'hérédité. Le concept d'entéléchie s'impose ici. L'entéléchie est le véritable fondement de l'hérédité ».

Dans la seconde partie de son ouvrage, appelée systématique, M. Driesch examine le problème de la diversité des formes individuelles. Il est généralement admis que l'état présent des organismes est le résultat de leur histoire. Que signifie cette proposition ? Sur quels fondements repose-t-elle ? Comment la systématique se comporte-t-elle à l'égard de l'histoire ? Ce sont les questions que l'auteur cherche à résoudre en étudiant spécialement les deux grandes théories qui ont dominé la doctrine de la descendance au cours de ces cinquante dernières années, savoir, le Darwinisme et le Lamarckisme. Le grand reproche qu'il leur adresse est d'avoir conçu comme fortuite, comme due au hasard, la forme spécifique des animaux et des plantes. « Nous croyons, ajoute-t-il, qu'il est plus conforme au caractère général de la vie, pour autant que nous le connaissons, de rattacher le principe inconnu du transformisme à l'entéléchie elle-même, et non aux moyens qu'elle emploie. La systématique des organismes serait alors une systématique des entéléchies, et par conséquent, les formes organiques seraient « des formes essentielles » ; l'entéléchie constituerait l'essence propre de la forme dans sa spécificité ».

L'ouvrage du savant allemand sera lu avec un vif intérêt par tous ceux qui s'occupent de philosophie naturelle. Ce qui le distingue surtout c'est une rigueur de pensée, une précision et une prudence de méthode, une loyauté qui lui donnent une valeur scientifique incontestable ; c'est en second lieu ce puissant effort d'analyse par lequel l'auteur s'élève du détail expérimental le mieux contrôlé à une conception vraiment aristotélicienne et scolastique du premier principe de la vie organique.

D. Nys.

D. Nys, *La Notion d'Espace*, 1 vol. in-8° de 446 pp. Bruxelles, R. Sand, 1922.

Luxueusement éditée par la « Fondation universitaire de Belgique », *La Notion d'Espace* constitue le quatrième tome de la *Cosmologie*, ou *Etude du monde inorganique*, de M. le chanoine Nys. Ce volume termine la seconde mise au point du système cosmologique de l'éminent professeur de l'Université de Louvain. En effet, la *Cosmologie* de 1906 a été rééditée en deux volumes en 1918 ; la deuxième édition de *La Notion de Temps* parut en 1913 ; *La Notion d'Espace* développe et complète jusqu'à y traiter les théories d'aujourd'hui, *La Notion d'Espace au point de vue cosmologique et psychologique* et *La Nature de l'Espace d'après les théories modernes depuis Descartes* qui datent de 1901 et 1907.

Les qualités, qu'ont appréciées tous les lecteurs des œuvres de M. Nys, se retrouvent dans ce nouvel ouvrage. La précision simple des énoncés, l'abondance d'images suggestives qui illustrent les concepts délicats, jointes à l'élégance allègre du style et à la perfection du procédé didactique, rendent la lecture de ce volume agréable et fructueuse. Le contact permanent des notions philosophiques et de l'expérience, la multiplicité et la diversité des applications permettent de découvrir la richesse des définitions traditionnelles et leur accord avec les résultats positifs de la science. L'ampleur de la documentation, enfin, fait de ce traité comme un *syllabus* de la théorie de l'espace.

Le volume est divisé en deux livres : la nature de l'espace ; les propriétés de l'espace. Dans le premier, pour faire ressortir à la fois et la complexité du problème à résoudre et les erreurs à éviter, l'auteur — conformément au procédé employé dans la *Cosmologie* — expose tout d'abord les théories excessives qu'il appelle ultraréalistes et ultrasubjectivistes. Partant des solutions extrêmes, cette méthode fournit des approximations successives, dévoilant toutes les exigences auxquelles doit satisfaire une théorie de l'espace et signalant tous les écueils qu'elle doit éviter. Elle restreint ainsi graduellement les notions à retenir en même temps qu'elle constitue un vaste ensemble de confirmations négatives de la thèse qui sera adoptée. Celle-ci s'impose, pour ainsi dire, d'elle-même parmi les systèmes appelés réalistes modérés.

Les systèmes ultraréalistes font de l'espace une réalité absolue, subsistant d'elle-même, indépendante de toutes les réalités corporelles. Ils vont nécessairement à cette conséquence inadmissible : la réalité étendue de l'espace exclurait la coexistence de la matière

également étendue. Aux arguments tirés du mouvement absolu et de la réalité des distances, M. Nys répond que le caractère absolu du mouvement n'entraîne pas la réalité absolue de l'espace et que la réalité de la relation de distance ne dépend pas de la matérialité de ce qui peut exister en dehors des corps qui en sont les fondements (Critique des théories de Clarke et Spinoza).

Parmi les ultrasubjectivistes nous trouvons Kant et Renouvier pour qui l'espace est une forme *a priori*, puis Dunan et Baumann pour qui c'est une construction *a priori*, dépendant du concours des sens. Leibniz, Berkeley et Hume le réduisent à une représentation subjective et Bergson en fait un schème idéal ou un symbole tendu sous la réalité pour la rendre divisible et la soumettre à notre action. Rattachant les théories de l'espace de ces philosophes à l'ensemble de leurs systèmes dont il critique les idées maîtresses, M. Nys montre en outre combien elles apparaissent déficientes au contact des faits et des données scientifiques.

Après ces chapitres élémentaires, le premier livre se termine par l'exposé des théories réalistes modérées. Une première école, qui remonte à Suarez, distingue l'espace absolu qui est un être de raison et des espaces réels qui sont les parties, occupées par les corps, de la capacité vide qui est l'espace absolu. Une seconde école part de Descartes et identifie l'espace réel et l'étendue réelle. Cela revient à identifier contenu et contenant puisque les corps qui possèdent l'étendue sont dans l'espace. Des correctifs sont apportés à la cosmologie cartésienne par Balmès, Palmieri et Vacherot; mais ils ne parviennent pas à en faire disparaître le vice fondamental. Seeland propose une théorie dynamiste et Palaggi — après Hegel et Stuart Mill — identifie l'espace et le temps. Cette dernière théorie fournit à l'auteur l'occasion de mettre au point les rapports intimes mais aussi l'irréductibilité des notions d'espace et de temps. Ces réflexions sont bien actuelles en notre temps de relativité.

Ayant ainsi déblayé le terrain, M. Nys — à la suite d'Aristote et de saint Thomas — construit sa théorie en faisant directement appel à l'expérience. Le procédé d'exposition est inverse de celui employé dans l'édition précédente de *La Notion d'Espace*. Au lieu d'établir tout d'abord le dernier fondement réel de l'espace, M. Nys le recherche à partir des données immédiates de l'expérience. De quelque manière qu'on l'entende, la notion d'espace implique deux éléments, l'un formel : la relation de distance, l'autre matériel : les êtres corporels qui supportent cette relation. Mais, les points d'appui réels de la relation de distance ne peuvent être trouvés ni dans la substance des corps-limites, ni dans leur surface. Une seule

issue reste possible : admettre l'existence dans le corps d'un accident localisateur déterminant la réalité et l'individualité du lieu interne, c'est-à-dire d'une formalité qui achève un être quantitatif dont l'étendue et la figure sont déjà déterminées. Le problème de l'espace se trouve ainsi ramené à celui du lieu interne. Pour en préciser la notion, l'auteur l'oppose au lieu externe. Puis il établit d'abord la réalité, ensuite la nature et enfin le rôle du lieu interne. Sa réalité est prouvée par une série d'arguments qui sont l'occasion de développements sur des questions tout actuelles, entre autres celle du mouvement absolu. C'est qu'en effet, le problème du lieu interne dépend tout entier de celui du mouvement. L'auteur, après un exposé historique des plus complets, prend catégoriquement position en faveur du mouvement absolu. Ainsi se trouve établie la réalité mixte de l'espace qui est défini : une relation de distance, à triple dimension, dont les fondements réels sont les accidents localisateurs des corps. Cette théorie évite à la fois les exagérations du réalisme absolu et de l'idéalisme puisque la réalité de l'espace ne consiste qu'en des éléments accidentels et que, sous son aspect formel, l'espace se classe dans la catégorie des relations.

Le second livre étudie les propriétés de l'espace. L'auteur pose successivement les questions de savoir si l'espace est un, relatif, immobile, fini ou infini, vide ou plein, homogène, à trois ou plus de dimensions. Chacune des discussions provoquées par ces attributs de l'espace sert de justification à la théorie fondamentale. Il faut signaler tout spécialement les exposés traitant de l'infinité et de la relativité de l'espace. Il serait téméraire évidemment d'émettre un jugement définitif sur la théorie de la relativité qui vient d'éclore et dont l'objet d'ailleurs ne coïncide pas avec celui du traité de M. Nys. Mais avec un exposé historique de la genèse de la théorie de la relativité il présente une discussion serrée de la signification exacte des termes employés qui munit le lecteur de notions bien épurées et précises.

Ces pages éviteront bien des confusions et assureront une compréhension plus profonde à tous ceux qui les ayant lues voudront aborder l'étude des théories d'Einstein.

Le résumé aride qu'on vient de lire ne peut donner d'aucune façon une idée de l'intérêt soutenu qu'entretiennent l'exposé des systèmes et les recherches de plus en plus fouillées auxquelles donne lieu le problème de l'espace. Il a l'unique prétention d'indiquer la multiplicité des questions traitées et leurs attaches avec les problèmes actuellement à l'ordre du jour. A la suite de M. Nys, nous l'avons déjà dit, le lecteur parcourt la nombreuse série des

systèmes échafaudés depuis l'antiquité. La théorie de l'auteur s'avère comme la seule acceptable tant par les arguments qui la prouvent que par l'insuffisance des théories adverses qui épuisent, semble-t-il, toutes les possibilités d'explication. Une ample moisson de textes aristotéliciens et thomistes la soutient. Mais, grâce à une connaissance parfaite des préoccupations scientifiques actuelles, M. Nys a pu rajeunir et adapter à notre mentalité, à notre vocabulaire l'essentiel des théories classiques dont l'exposé en forme scolastique serait pour beaucoup d'esprits incompréhensible ou fastidieux.

Un parallèle s'impose entre ce livre de clair bon sens et d'autres ouvrages qui obtiennent la faveur d'un public avide de nouveautés. Tandis que certains auteurs semblent chercher surtout à piquer le lecteur en exagérant l'aspect paradoxal des théories récentes, les doctrines toujours vraies de la philosophie traditionnelle, traduites, comme elles le sont ici, en langage moderne et facile, apporteront aux esprits pondérés une satisfaction plus calme et plus durable.

F. Renoirte.

P. Decoster, professeur à l'Université de Bruxelles, *Le règne de la Pensée*. Bruxelles, Lamertin, 1922, 96 pp.

Si c'est le souci constant d'intrinsécisme qui dénote le tempérament métaphysique, l'auteur peut se flatter d'être un métaphysicien.

Provisoire, relative, inachevée, est la valeur de toute constatation. Positivisme et empirisme trahissent une pensée grossière, indigne de porter ce nom. Le pur extrinsécisme ne peut satisfaire aux exigences profondes du moi.

Heureux sommes-nous d'être en tout cela, d'accord avec le distingué professeur de l'Université de Bruxelles.

C'est la question du fondement de l'intrinsécisme de notre connaissance qui nous sépare et qui rend nos vues définitivement divergentes.

Dans l'acte même de sa pensée personnelle M. Decoster veut « transcender » à la fois le réalisme et l'idéalisme, ces deux pôles de toute la philosophie. S'affranchir à la fois de la hantise de l'Etre et de la hantise de l'objectivité : voilà le but poursuivi. Tout vient de la pensée et tout y retourne. L'activité de ma pensée ne peut se heurter à aucune résistance.

Pensée pensante et *pensée pensée* doivent en philosophie remplacer les termes spinozistes de *natura naturans* et *natura naturata*, fonc-

tions de l'esprit géométrique. La dénomination *intrinsèque* est en droit, antérieure à toute détermination *objective*.

Donc, plus de substances, plus d'accidents, plus d'étendue, plus de choses, plus d'Etre ni d'êtres ; rien que de la pensée. Il y a une pensée qui s'affirme et une pensée qui se cherche et la pensée tout entière jaillit de l'*immédiate aperception d'une éternelle médiation*. L'immédiation de la médiation et réciproquement : voilà le secret de la pensée, secret pressenti par Hégel. Seule subsiste la pensée et il n'est entre des pensées pareillement agissantes, d'autre différence que celle du médiat à l'immédiat.

De même que la conscience ne s'explique pas, mais se crée dans la mesure où la personne s'accomplit ; ainsi la pluralité des consciences trouve son expression profonde dans l'action d'une conscience avertie, qui recrée à mesure le milieu social dont elle s'affranchit (p. 72). Chargé d'individualité et de sensibilité, le sujet pensant ne vaut que par sa pensée, que par la pensée qui est son acte personnel.

Malgré tout, Hégel a conservé le postulat commun à l'idéalisme et au réalisme. Il n'a pas connu le rôle tragique d'une pensée qui est inaccessible à la connaissance et que la raison discursive ne saisit point.

A l'encontre de Hégel, il faut procéder de l'acte de la pensée à l'acte de la pensée. Il faut « transcender » ainsi l'éternelle opposition du sujet et de l'objet (p. 29, p. 32), de la substance et de l'accident. Il faut n'accorder aucune valeur à la loi des phénomènes, pas même la valeur d'un être logique, d'un être de raison. La réflexion prenant la pensée pour objet, dissipe en se « transcendant » soi-même, la dernière apparence de l'objet. L'objectivité est abolie, la subjectivité est dissoute. Il faut poursuivre la réduction dialectique, jusqu'à réduire la notion même de réduction dialectique.

« L'être est une catégorie essentiellement ambiguë, subjective à la fois et objective, dont il conviendrait qu'on allégeât le fardeau du philosophe ». Cette formule traduit bien l'attitude métaphysique de M. Decoster.

Et pourtant la métaphysique est la science de l'être en tant qu'être, ne pouvons-nous nous empêcher de répéter. Pour que puisse pleinement se suffire la pensée pensante, pour qu'elle puisse ramener rigoureusement le médiat de son acte à l'immédiat d'elle-même, pour que pleinement elle se puisse identifier à la pensée, il faut qu'elle soit l'Etre pur, l'Acte pur et partant la Pensée pure. Dans ce cas aucune résistance n'est possible. Son objet dépend totalement d'Elle-même, elle l'atteint immédiatement lui-même en

Elle-même, puisque cette Pensée pure pose adéquatement tout ce qui n'est pas elle, étant vraiment le tout de tout, l'Etre dans toute sa valeur d'être.

L'absolu de la pensée n'a sa raison d'être qu'en étant l'Etre pur. Ainsi seulement la pensée est intelligible et pensable. Le fondement de l'intrinsécisme métaphysique ne peut donc être que le transcendantal, l'être se retrouvant en tout ce qui est ou en tout ce qui est possible, pensée immédiate ou pensée médiate, esprit ou matière, substance ou accident. Une analogie intrinsèque dans l'être, relie nécessairement les êtres finis ou participés réellement, à l'Etre infini, cause adéquate, créatrice. Tout ce qui n'est pas Dieu, n'est existant que par l'Agir pur; n'est possible que par la Pensée pure. Les êtres sont autres que Dieu, limités qu'ils sont en eux-mêmes mais non pas par eux-mêmes.

Ils ne peuvent s'ajouter à la perfection divine puisqu'ils en sont l'œuvre et l'imitation essentiellement imparfaite. C'est la pensée humaine qui, pour obéir à sa propre loi, doit se « transcender », pour nous servir de l'expression de M. Decoster, et se retrouver comme dans son principe intelligible, dans la Pensée divine. Là seulement elle est pleinement et adéquatement elle-même.

Elle est plus de Dieu que d'elle-même, mesurée qu'elle est par un objet qu'elle est incapable de produire par son activité finie. La volonté humaine ne peut pas ne pas tendre à faire être le droit. Elle est obligée par l'auteur de l'ordre essentiel; cette obligation, c'est sa nature tendant nécessairement vers l'Absolu, vers le Bien. L'équation sujet et objet est nécessairement posée devant la pensée humaine; cette équation pourtant doit être identité dans la Pensée pure. C'est donc que la pensée humaine ne peut pas être la Pensée pure.

« Il est au monde plus de joie que nous n'en pouvons étreindre, plus de souffrance que nous n'en pouvons apaiser, écrit M. Decoster. A la philosophie il appartient d'éveiller le besoin magnifique du règne de la Pensée. L'action viendra ensuite qui vivifiera le verbe ». Ce bel enthousiasme d'un métaphysicien sincère nous réjouit. Nous sommes loin d'un positivisme sans élan. Et pourtant nous restons enfermés dans la pensée limitée, dans la nécessité d'une médiation qui force la pensée à s'avouer vaincue.

C'est le seul absolu de l'Être qui peut satisfaire et combler le besoin métaphysique de notre être.

N. Balthasar.

Jacques Maritain, *Théonas, ou Les entretiens d'un sage et de deux philosophes sur diverses matières inégalement actuelles* (Bibliothèque française de philosophie). Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1921. Un vol. 202 pp. Prix : 6,50 fr.

Le titre et la forme de cet ouvrage, qui ressuscite le genre ancien des dialogues philosophiques, montrent assez qu'il s'adresse au grand public. Il a du reste pu être apprécié par les lecteurs de la *Revue Universelle*, où les onze essais, d'étendue et d'importance inégale, qui le composent, ont paru sous forme de chroniques. Cette circonstance explique la variété des sujets traités, un peu au gré de l'actualité : l'humanisme chrétien et les théories d'Einstein n'y sont séparés que par un chapitre sur la théorie du succès. Toutefois, deux questions principales font l'objet des autres études et leur préoccupation n'est pas étrangère à celles que nous venons de signaler : la place de l'intelligence dans la vie de l'individu et de la société, et particulièrement ses rapports avec la volonté et le sentiment, et celle du progrès social, mais plus spécialement intellectuel et surtout philosophique. Tout l'ouvrage, au reste, tend à montrer, par la théorie et par l'exemple, que la philosophie ne suit pas une évolution fatalement progressive, et que les anciennes doctrines péripatéticiennes et thomistes possèdent une vitalité plus grande que bien des théories qui sont ou furent à la mode. Le dernier chapitre — le meilleur peut-être — montre comment la philosophie thomiste peut s'assimiler les méthodes vraiment utiles et les résultats sérieux de la pensée moderne sans cesser d'être elle-même.

Sans doute, on pourra reprocher à ces dialogues, comme à tous les essais de ce genre, de faire triompher systématiquement l'interlocuteur principal, et on trouvera peut-être qu'il est un peu trop sûr de ses solutions ; de plus quelques allusions à des controverses politiques et sociales ne plairont pas à tous. Mais Philonoüs ressuscité n'a-t-il pas besoin qu'on lui expose d'abord clairement quelques traits caractéristiques d'une doctrine qu'il a trop combattue sans la connaître ? Et l'admirateur enthousiaste du progrès doit au moins admettre que d'autres défendent leurs idées avec la même chaleur. Même des familiers de cette philosophie liront ce livre avec profit : l'auteur, s'il ne peut épuiser les sujets qu'il traite, en parle judicieusement et souvent avec originalité. Ajoutons que le volume se présente avec la coutumière et discrète élégance des publications de la Nouvelle Librairie Nationale.

René Kremer, C. SS. R.

M. De Wulf, *Philosophy and Civilization in the Middle Ages.* Princeton University, 1922, 312 pp.

Cet ouvrage contient une série de conférences qui ont été faites à l'Université de Princeton, et ainsi que le titre l'indique, il y est question des rapports de la philosophie avec les autres facteurs de la civilisation. Après une vue d'ensemble sur la civilisation du XIIe siècle (chap. 2), l'auteur étudie (chap. 3) les reflets de cette civilisation dans la philosophie. D'une part, la localisation des écoles philosophiques est intimement liée au particularisme féodal qui, à ce moment, découpe la France en principautés. D'autre part, la délimitation des diverses sciences qui apparaît de façon très nette à partir du XIIe siècle, l'autonomie des sept arts libéraux, leur distinction d'avec la philosophie et la théologie, sont mises en rapport avec un phénomène similaire d'organisation qui apparaît dans la politique et dans la constitution sociale. Une harmonie étroite est établie entre le sentiment féodal de la valeur personnelle, de la dignité de l'individu, tel qu'il se révèle dans les chansons de Gestes et dans les mœurs de la Chevalerie d'une part, la solution du problème des universaux et le pluralisme scolastique d'autre part. En effet, c'est une doctrine philosophique devenue régnante à partir d'Abélard, que la personne individuelle est la seule substance humaine.

Une renaissance philosophique intense éclate au XIIIe siècle (chap. 4) et parmi les résultats généraux de ce travail ardent de la pensée, l'auteur signale l'éclosion de nombreux systèmes philosophiques et la prédominance de l'un d'eux appelé « la Scolastique ».

Les chapitres suivants montrent que les tendances unitaires et cosmopolites de cette « scolastique » se manifestent dans tous les facteurs de la civilisation. Partout apparaît le même besoin d'universalité : l'Occident s'organise sur des principes uniformes ; Dante rêve d'une République humaine ; la théocratie papale et l'Empire se divisent le monde. Partout aussi éclate l'optimisme. En philosophie, en art, en religion s'organise un travail impersonnel, presque anonyme. La Vérité et la Beauté au XIIIe siècle ne sont pas considérées comme la propriété de celui qui les produit ou qui les trouve; elles font partie d'un grand patrimoine humain qui s'enrichit sans cesse et qui appartient à tous. Voilà pourquoi les statuaires des grandes cathédrales n'ont pas signé leurs œuvres, et voilà pourquoi il est si difficile de connaître l'auteur d'une doctrine philosophique (chap. 5 et 6).

Un esprit religieux envahit toute cette période, et fonde des

relations étroites entre toutes les sciences humaines. L'auteur reproduit ici une étude qu'il a publiée dans le *Harvard Theological Review*. Le chapitre 8 est consacré à l'intellectualisme de la Scolastique, intellectualisme qui éclate dans tous les départements de la philosophie, et qui se reflète non moins dans d'autres formes de la civilisation.

Après cette première série de conférences, les suivantes (chap. 9, 10, 11, 12) nous introduisent dans l'étude de quelques grandes doctrines métaphysiques et sociales qui ont un rapport plus direct avec la civilisation. L'auteur, après avoir établi que le monde, tel que les scolastiques le comprennent, est une collection d'êtres indépendants dans leur substance (chap. 9), poursuit le retentissement de pareille doctrine sur le terrain de la philosophie sociale (ch. 10). Il montre que la seule réalité humaine est l'individu et que l'Etat n'est pas une entité. La théorie de l'Etat avec ses doctrines sur la souveraineté du peuple, sur le pouvoir législatif, sur les formes du Gouvernement, est mise en rapport avec le tableau des Etats de l'Europe, à la fin du XIIIe siècle, et avec la théorie moderne des nationalités (chap. 12).

Le chapitre suivant, intitulé « La conception du progrès humain », poursuit dans les différents départements de la métaphysique, de la science, de la morale, de la justice sociale et politique, l'harmonie que cette philosophie établit entre les éléments permanents et fixes d'une civilisation et ses facteurs changeants et mobiles. Il y a place pour le progrès, mais tout ne disparaît point : quelque chose du passé se trouve dans le présent et passe dans l'avenir.

Un dernier chapitre est consacré à la formation du tempérament national dans les philosophies du XIIIe siècle. L'auteur montre que la philosophie scolastique est, avant tout, le produit du génie néo-latin et anglo-celtique, tandis que les Teutons ont des préférences marquées pour des conceptions néo-platoniciennes. Celles-ci sont aussi significatives que la scolastique — (et c'est assez dire que le génie des Teutons n'est pas méconnu) — mais elles sont autres. Que le rôle de la France soit *dominant* dans la formation de la philosophie *dominante* du moyen âge, il n'y a à cela rien de surprenant, car c'est un lieu commun en histoire que les XIIe et XIIIe siècles sont des siècles français. Ainsi le XIIIe siècle se trouve être un plateau central d'où coulent comme autant de fleuves distincts, les courants de pensées antinomiques qui, aujourd'hui encore, partagent les nations européennes.

A. Mansion.

CHRONIQUE

Nominations. — Le Dr Hans Driesch, de l'Université de Cologne, est nommé professeur de philosophie à Leipzig.

— Le Dr J. E. Coover a été nommé professeur adjoint de psychologie à l'Université Leland Stanford (Californie).

— Les professeurs M. T. Mac Clure et S. P. Lamprecht ont été nommés respectivement professeur adjoint et assistant de philosophie à l'Université d'Illinois.

— Le Dr Ch. Josey a été nommé « instructor » de psychologie à Darmouth College (Hanover, New-Hampshire).

— Le Dr W. Gielecki a été nommé professeur de philosophie à l'Université de Lublin, en remplacement du professeur Maurice Straszewski, décédé. Celui-ci était, avant la guerre, professeur à l'Université de Cracovie.

Enseignement. — Au mois d'octobre dernier ont commencé les cours de la nouvelle Faculté de Philosophie créée à l'Université Laval, de Montréal, sous la direction du R. P. Forest et de MM. Perrin et Pineault. On y enseignera la philosophie thomiste.

— Les cours de M. Ed. Le Roy, au Collège de France, ont porté cette année sur *la théorie de la connaissance : l'expérience du sens commun et les premières démarches de la pensée.*

— L'*Institut für Scholastische Philosophie,* fondé à Innsbruck, en 1912/13, par le général des Jésuites R. P. Wernz, réservé à l'origine aux seuls étudiants ecclésiastiques, est accessible depuis quelque temps aux étudiants de toute catégorie. Il en a vu dès lors le nombre s'élever au-dessus de la centaine. Les études y visent à une intelligence approfondie de l'esprit et des œuvres originales de la philosophie scolastique. Les sciences auxiliaires n'y sont pas négligées. Des cours pratiques sont consacrés aux grands courants de la pensée contemporaine.

Les études sont réparties sur trois ans et mènent aux grades de bachelier, licencié et docteur en philosophie.

Nécrologie. — Conrad Lange, professeur de philosophie de l'art à Tübingen est mort à l'âge de 66 ans.

— R. Stölzle, recteur de l'Université de Würzbourg, où il enseignait la philosophie depuis 1886, vient de mourir. Il avait 65 ans. Il avait publié en 1891 un traité inédit d'Abélard : *Tractatus de unitate et trinitate divina.*

— Un des chefs du mouvement social catholique en Allemagne, Mgr F. Hitze est décédé à l'âge de 70 ans. Il était professeur de sociologie à la Faculté de théologie catholique de Munster.

— On annonce la mort d'Ad. Stöhr, professeur de philosophie à l'Université de Vienne. Il avait 66 ans.

— A Copenhague est mort, âgé de 63 ans, le professeur Alf. Lehmann qui enseignait la psychologie expérimentale à l'Université de cette ville.

— Le professeur G. T. Ladd, qui enseigna la psychologie à Yale University, est décédé à l'âge de 79 ans.

— Le Dr B. Mankowski, professeur à l'Université de Lwow, est mort.

— Lucien Arréat, qui vient de mourir à Paris, à l'âge de 81 ans, avait publié divers travaux philosophiques parmi lesquels nous citerons : *Journal d'un Philosophe, Dix années de Philosophie (1890-1900), Art et Psychologie individuelle, Mémoire et Imagination,* etc.

— Le 26 mai est décédé, à l'âge de 85 ans, Ernest Solvay, le fondateur de l'Institut de sociologie de Bruxelles.

Revues. — Depuis 1921 une nouvelle revue de Psychologie, intitulée *Psychologische Forschung*, paraît à Berlin sous la direction du professeur Koffka (chez Springer. — 86 mk).

— Le Dr Ed. Hartmann, professeur au Séminaire de Fulda, a été nommé directeur du *Philosophisches Jahrbuch*, en remplacement du Dr Chr. Schreiber, devenu évêque de Meissen.

— Depuis septembre 1921, la clinique de Psychopathie de San Diégo de Californie fait paraître une revue mensuellle : *The Psychopathic Review.*

— Parmi les publications, interrompues par la guerre, qui reparaissent, citons : *le Jahrbuch für Philosophie und phaenomenologische Forschung,* sous la direction de E. Husserl, chez Niemeyer à Halle ; et l'*Archiv für Religionspsychologie*, chez Mohr à Tübingen.

— Signalons deux nouvelles revues de philosophie idéaliste, publiées en Italie : *L'Idea* (mensuelle) à Naples ; et *Levana* (trimestrielle) à Pise. Celle-ci est dirigée par MM. Codignola et Casetti.

— La *Revue Philosophique* publie un numéro exceptionnel (nos 7 et 8, juillet-août 1922) consacré aux théories d'Einstein sur la Relativité. Sommaire : H. Reichenbach : *La signification philosophique de la théorie de la relativité.* — G. Cerf : *Pour l'intelligence de la relativité.* — Ed. Goblot : *Einstein et la métaphysique.* — E. Richard-Foy : *Le temps et l'espace du sens commun et les théories d'Einstein.*

Congrès. — La troisième conférence internationale de Psychotechnique appliquée à l'orientation professionnelle se tiendra cette année à Milan.

Travaux récents. — M. Perry résume à l'intention des lecteurs français, les principes fondamentaux du réalisme américain (*Revue de métaph. et de morale*, avril-juin 1922), et il les ramène à quatre : 1° L'objet réel est indépendant du sujet connaissant et il s'identifie avec les données de perception et de pensée ; 2° Les mathématiques et la logique sont des sciences vraies révélant le domaine des universels et la structure bien ordonnée de la nature ; 3° L'esprit humain consiste en certaines fonctions spécifiques de l'organisme avec les objets auxquels elles s'adressent (*Behaviorism*) ; 4° Toutes les relations élémentaires sont extérieures, c'est-à-dire se décomposent en termes distincts et séparables.

— Vient de paraître : *La philosophie de Duns Scot*, par B. Landry (Paris, Didot). — Cette thèse pour le doctorat — un fort volume de 360 pp. — est une monographie du système de Duns Scot. La philosophie du docteur subtil y apparaît sous un jour nouveau : le scotisme est présenté comme une apologie de l'autorité de Dieu sur sa créature ; le monde est une mosaïque d'essences, ou « atomes métaphysiques » soumis à l'autocratie divine ; la raison, découronnée, est vouée à l'agnosticisme ; l'idéal de la société est l'immobilisme, car tout progrès est une insurrection contre Dieu. L'auteur conclut par ces rapprochements inattendus : Cette société a existé et existe encore, c'est la société musulmane... Les théologiens musulmans qui mirent toutes choses sous la domination d'Allah, firent ce que plus tard Scot devait faire. Dieu est l'unique maître. Entre lui et nous pas de féodalité métaphysique (p. 352). Et cette phrase finale : « Les civilisations occidentales doivent se féliciter, croyons-nous, que l'Eglise romaine, si puissante au moyen âge, n'ait pas pris Jean Duns Scot pour philosophe officiel » (p. 353).

— Deux petites histoires de la philosophie du moyen âge viennent de paraître. L'une de Grabmann dans la Sammlung Göschen (1921) ;

l'autre de Gilson dans la collection Payot. Editées l'une et l'autre en format de poche, ces deux œuvres sont des abrégés et des initiations pour les débutants.

— La *Revue néo-scolastique* publiera dans la livraison de novembre prochain une réponse de M. Balthasar aux observations qui lui ont été présentées par M. Descoqs dans la *Revue de Philosophie*.

OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION

R. P. T. Richard, O. P. — Le probabilisme moral et la philosophie (Bibliothèque de Philosophie). Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1922.

Tancrède de Visan. — Essais sur la tradition française Paris, Rivière, 1922.

Dr. Kasimierz Wais. — Dante jako filozof. Lwow, Nakladem « Przegladu Teologicznego », 1921.

Id. — Scholastyka-Neoscholastyka. Lwow. Nakladem « Bibljoteka Religijna », 1922.

Julio Endara. — José Ingenieros y el porvenir de la Filosofia. 2ª ed. Buenos-Aires, Agencia General de Libreria, s. d.

Fr. J. M. Ramirez, O. P. — De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam (Extrait de *La Ciencia Tomista*). Matriti, ap. S. Dominicum regalem, 1922.

E. Dupréel. — La légende socratique et les sources de Platon (Fondation universitaire de Belgique). Bruxelles, R. Sand, 1922.

D. Nys. — La Notion d'espace (Id.). Ibid., 1922.

Noële Maurice-Denis. — L'être en puissance d'après Aristote et saint Thomas d'Aquin. Paris, Rivière, 1922.

Arthur Drews. — Die deutsche Philosophie der Gegenwart und die Philosophie des Auslandes (Samml. Göschen, Geschichte der Philosophie IX). Berlin u. Leipzig, De Gruyter et Cie, 1922.

Martin Grabmann. — Neu aufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker. Extrait des Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Munich, 1922.

Ch. Lalo. — L'art et la morale. Paris, Alcan.

B. Landry. — La philosophie de Duns Scot. Paris, Didot, 1922.

E. Gilson. — La philosophie au Moyen Age. Collect. Payot, 2 petits vol. Paris, 1922.

XV

LES ÉLÉMENTS

DE LA

MORALITÉ DES ACTES

CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN

(1ª 2ªe, q. 18-21)

CHAPITRE DEUXIÈME

LES ÉLÉMENTS DE LA MORALITÉ DES ACTES EN GÉNÉRAL

(Q. 18. *Suite*)

Articles VIII et IX. — L'objet de l'acte, le but poursuivi par la volonté impliquent-ils toujours un rapport intrinsèque avec la raison, norme de la moralité ? Quoique leur titre semble annoncer d'autres préoccupations [1]), les deux articles que nous allons commenter donnent la réponse à cette double question.

Ici encore, il sera utile de poursuivre le développement de la pensée de saint Thomas depuis son *Commentaire des Sentences*.

Tous les actes externes sont indifférents, avait dit Abélard ;

1) « Utrum aliquis actus sit indifferens *secundum suam speciem* »; « utrum aliquis actus sit indifferens *secundum individuum ?* ».

seule l'intention les incorpore à l'ordre moral. Tous ne sont pas indifférents, avait répondu Pierre Lombard : certains actes, considérés *in abstracto*, sont, par leur objet même, conformes à l'ordre moral ; d'autres lui sont opposés. Poussant plus loin l'analyse, Albert le Grand pose la question de l'indifférence au sujet des actes *in concreto*. Mais tout en admettant que, devant Dieu, tout acte délibéré est méritoire ou déméritoire sans intermédiaire concevable, il maintient que, du seul point de vue rationnel, philosophique, on peut soutenir l'indifférence morale des actes délibérés [1]).

Dès le début, saint Thomas prend nettement position : du point de vue philosophique même, aucun acte délibéré n'est indifférent [2]). Sans doute, dit le saint Docteur, tout acte en tant qu'acte est indifférent au bien ou au mal ; de même certains actes considérés dans leur espèce, *in abstracto*, sont étrangers à l'ordre moral : lever un fétu de paille ne dit rien de spécifiquement moral. Il est toutefois à remarquer que cet aspect de la moralité abstraite ne retient pas son attention ici ; ce qu'il envisage exclusivement ici c'est l'indifférence de l'acte concret, délibéré [3]).

Or, se demande-t-il, en quel sens pourrait-on concevoir, dans les actes humains, un terme moyen, neutre ? L'acte mauvais s'oppose à l'acte bon à un double titre : le mal qui est en lui se présente comme *privation* du bien moral ; mais l'acte où le mal s'incarne est le *contraire* de l'acte moralement bon. On saisit la nuance. La privation comme telle est une négation ; mais la contrariété implique un élément positif, extrême opposé de la perfection contrariée. C'est le cas pour l'acte mauvais *in concreto :* la volonté, si déviée soit-elle, tend toujours vers un terme positif, bien

1) Voir *Revue Néo-Scol.*, février 1922, pp. 28, 35, 52-53.

2) « Dicendum est quod nullus actus a voluntate deliberata progrediens potest esse qui non sit bonus vel malus, non tantum secundum theologum, sed etiam secundum moralem philosophum ». *In II Sent.*, dist. 40, art. 5.

3) *In II Sent.*, dist. 40, expositio textus.

réel, utile ou délectable, mais incompatible avec le vrai bien moral ; les deux buts poursuivis dans l'acte bon et dans l'acte mauvais sont les deux termes opposés supposant, par définition, un terme moyen indifférent à être l'un ou l'autre des extrêmes [1]).

Or, continue saint Thomas, ce n'est pas en envisageant les actes bons et mauvais comme *contraires* que vous pourrez trouver, entre eux, un intermédiaire indifférent. Car pour concevoir le bien et le mal comme contraires, il faut, on vient de le dire, envisager en chacun d'eux un élément positif. Mais ce n'est pas par cet élément que s'explique la formalité de mal, le mal étant par définition une privation. Et par conséquent ce n'est pas parce qu'un terme vient s'interposer entre ces deux termes positifs que ce terme est intermédiaire entre le bien et le mal : autre est l'opposition de deux termes positifs contraires, autre l'opposition du bien et du mal, simple privation du bien.

Et dès lors si l'on veut trouver un intermédiaire entre l'acte bon et l'acte mauvais dans les actes humains, il faut quitter ce point de vue de leur opposition de contrariété et envisager le second aspect de leur opposition : considérer le mal comme *privation* du bien.

Mais ici où trouver un terme neutre ? S'imagine-t-on un terme moyen entre l'être et le non-être ? Oui ; mais à condition de supposer un être incapable d'avoir une perfection déterminée : la pierre est indifférente à être douée de la vue ou à en être privée, précisément parce qu'elle n'est pas susceptible de la vue. Si donc nous voulons trouver dans les actes humains un terme moyen indifférent entre le bien et le mal, c'est à condition de les envisager sous l'angle

1) « Malum, inquantum malum, non opponitur bono, nisi sicut privatio habitui ; sed oppositio contrarietatis est ex hoc quod illud ens supra quod fundatur talis privatio non compatitur secum aliquod bonum quod est simpliciter bonum ; sicut immoderata delectatio in cibis non compatitur secum bonum sobrietatis quod est simpliciter bonum ». *In II Sent.*, dist. 40, art. 5. — *Ibid.*, dist. 34, art. 2, ad 2um, 3um. Voir plus haut, p. 301, note 1.

où ils ne sont pas susceptibles de moralité. Comment peut se vérifier dans les actes cette irréceptivité vis-à-vis du bien moral ? Si nous envisageons un acte dans sa formalité transcendantale d'acte, il est sans conteste indifférent au bien ou au mal moral. De même, si nous le considérons dans son espèce morale (*bonum ex genere*) mais non encore individualisée par la fin et les circonstances, nous pourrons le proclamer indifférent à telle ou telle individualisation. Mais nous sortons de l'hypothèse : la question était de savoir si un acte individuel, concret, peut être indifférent. Comment un acte concret de la volonté peut-il être réfractaire au caractère de bien moral ? C'est uniquement dans le cas où il n'est pas délibéré : un acte irréfléchi est indifferent à l'ordre moral.

Mais si nous envisageons les actes concrets de la volonté délibérée, nous maintenons, dit saint Thomas, qu'il n'y a, en eux, aucune place pour une zone neutre. Ici nous touchons le fond du problème. Il n'y a pas d'acte délibéré indifférent, parce que tout acte réfléchi se rapporte à une vertu. On aurait grand tort en effet, écrit-il, de n'admettre dans le domaine moral que les actes relatifs à nos devoirs envers Dieu. Nos rapports avec le prochain, loin d'être matière indifférente, relèvent de l'ordre moral par la « vertu politique », et l'on ne conçoit pas d'acte délibéré qui échappe à son emprise. Quel peut, en effet, être le but dans un acte réfléchi ? Un bien de l'âme, un bien du corps, ou encore un bien extérieur mis au service des deux biens précédents. Quel est le rôle de la « vertu politique » ? Régler, selon la saine raison, l'usage des biens corporels et des biens extérieurs. Et par conséquent, dès là que le but poursuivi dans un acte délibéré ne contrarie pas le dictamen de la saine raison, ce but est nécessairement moral, de la bonté morale de cette vertu sociale. Et dès lors, aucun moyen terme n'est ici concevable : ou bien vous usez de ces biens selon la saine raison et alors vous faites un acte de vertu

politique ; ou bien vous n'usez pas rationnellement de ces biens, et dans ce cas, vous offensez cette vertu morale [1]).

Tout acte devient donc acte de vertu, pourvu qu'il soit réglé par la saine raison : boire, manger sont des actes moralement bons, si on y observe le juste milieu de la tempérance ; se divertir est moralement bon, si la mesure de l'eutrapélie y est gardée [2]). En général, tout acte tendant à un bien quelconque est doué de bonté morale, à moins qu'il n'y tende irrationnellement ; il relève nécessairement, en effet, de l'une ou l'autre des vertus morales : aucun des biens auxquels l'homme peut aspirer n'échappe à la main-mise de la loi morale sur toute l'activité humaine [3]).

1) « Non est accipere aliquid in quod ordinatur humanus actus, quod vel secundum virtutem politicam rectum non sit, vel etiam rectitudini adversum ; quia non potest esse aliquis actus procedens ab aliquo deliberante sine intentione finis... Finis autem ille est bonum conveniens homini vel secundum animam vel secundum corpus vel secundum etiam res exteriores quae ad utrumque ordinantur ; et hoc quidem bonum, nisi sit contrarium illi bono quod est hominis bonum secundum rationem, rectitudinem virtutis civilis habet ; quia virtus civilis dirigit in omnibus quae sunt corporis vel etiam quae propter corpus quaeruntur ; unde si his aliquis mediocriter utatur, erit usus rectus ; si autem secundum abundantiam vel defectum, erit usus vitiosus virtuti oppositus ». *Ibid.*, art. 5 circa init.

2) *Ibid*, art. 5 in fine.

3) « Omnis actus in aliquod bonum tendens, nisi inordinate in illud tendat, habet pro fine bonum alicujus virtutis, eo quod virtutes sufficienter perficiunt circa omnia quae possunt esse bona hominis ». *Ibid.*, art. 5, ad 3um. — Cette dernière considération permet d'expliquer une assertion du Commentaire du quatrième livre des Sentences, contredisant apparemment ce que saint Thomas a dit aux endroits précités du second livre. « Aliquis actus dicitur excusari dupliciter : uno modo ex parte facientis, ita quod non imputetur facienti in culpam... alio modo ex parte sui, ita scilicet quod non sit malus... Ex eodem autem habet actus aliquis quod non sit malus in genere moris et quod sit bonus, quia non est aliquis actus indifferens, ut in 2 libro dictum est. Dicitur autem aliquis humanus actus bonus dupliciter : uno modo bonitate virtutis, et sic habet actus quod sit bonus ex his quae ipsum in medio ponunt... ». *In IV Sent.*, dist. 31, q. 2, art. 1 *(Suppl.*, q. 49, art. 4) Il s'agit bien, semble t il, de moralité dérivée de l'objet. Comment saint Thomas peut-il nier ici l'existence d'actes indifférents *ex objecto,* alors qu'il l'a affirmée plus haut (p. 390) en rappelant l'exemple classique du fétu à lever de terre ? C'est que dans le premier passage, il envisageait l'acte *in abstracto;* dans le texte cité à l'instant, il considère plutôt l'acte dans son objet concret. Or, cet objet concret est bon ou mauvais, parce que nécessairement il relève d'une vertu quelconque : nous rejoignons par là la théorie développée dans le Commentaire du second livre.

Ce raisonnement du *Commentaire des Sentences* que nous venons de développer laisse toutefois une question en suspens. S'il n'y a pas de moyen terme entre le bien et le mal dans les actes délibérés, peut-on encore maintenir que l'acte mauvais est contraire à l'acte bon ? N'a-t-on pas dit que deux contraires, par définition, supposent une zone neutre intermédiaire ? Dira-t-on, pour échapper à la difficulté, que le mal s'oppose au bien comme simple privation ? Mais alors, vous devez nier que le bien et le mal soient des différences spécifiques de l'activité humaine ; une privation, un non-être peut-il, en effet, constituer une différence spécifique ?

Saint Thomas a, sans doute, déjà répondu que l'acte mauvais ne tend pas au mal pur et simple, mais à un bien, entaché de mal [1]). La difficulté toutefois subsiste : comment ce bien positif peut-il réaliser la notion de privation ?

La question *De Malo* fournit la solution. Il y a deux espèces de privation : l'une réalisée, *privatum esse*, qui ne laisse rien subsister de la perfection opposée : telle la mort à l'égard de la vie ; l'autre qui se réalise, *privari*, par une dégradation progressive de la perfection jusqu'à sa perte totale : telle la maladie. Or, cette dernière privation d'une perfection peut tout aussi bien être appelée le contraire de cette perfection, puisqu'elle en conserve une participation [2]). Et n'est-ce pas le cas de l'acte mauvais ? Le mal moral ne prive pas l'acte de toute bonté ; mais la bonté recherchée par la volonté désordonnée contrarie l'ordre moral, en privant l'acte de sa bonté morale. Tout en maintenant que le mal de l'action est la privation du bien moral, on peut donc soutenir que le bien et le mal sont contraires et différences spécifiques de l'action humaine [3]).

1) Voir plus haut, p. 301, note 1.

2) *De malo*, q. 1, art. 1, ad 2um ; q. 2, art. 9.

3) *De Malo*, q. 1, art. 1 ad 4um, ad 12um ; q. 2, art. 4 ad 8um ; q. 2, art. 5 ad 3um. Cette distinction entre les deux espèces de privation n'apparaît pas dans le *Commentaire des Sentences*. Quand plus tard (*De Malo*, q. 2, art. 9 ; *Ia 2ae*,

La question *De Malo* marque un autre progrès de la pensée de saint Thomas.

Dans son *Commentaire des Sentences*, le saint Docteur n'a fait que signaler l'existence d'actes indifférents *in abstracto*, sans d'ailleurs rendre compte de son affirmation. En érigeant la raison comme norme de moralité, la question *De Malo* donne la solution du problème. Si le fait d'être conforme ou contraire à la raison n'appartenait nullement à l'essence de l'acte humain, mais lui était entièrement extrinsèque, il faudrait en conclure, dit saint Thomas, que tous les actes humains sont, de soi, indifférents au bien et au mal. Si au contraire ce rapport avec la raison est intrinsèque à l'acte humain, on devra dire que, là où ce rapport existe, l'acte échappe à l'indifférence et est, de sa nature, incorporé dans l'ordre moral [1]. Ce rapport existe-t-il dans tous les actes ? A considérer les actes dans leur essence abstraite, *secundum suam speciem*, on doit le nier : certains actes, envisagés dans leur objet abstrait, n'impliquent aucun rapport avec la raison ; ils sont donc indifférents [2].

Cette indifférence subsiste-t-elle quand on envisage les actes concrets de la volonté délibérée : *actus secundum*

q. 73, art. 2) saint Thomas prouve que les péchés ne sont pas d'égale gravité, il apporte comme preuve que l'acte mauvais n'est pas une privation pure et simple, mais une privation qui, se réalisant graduellement, comporte des degrés d'aggravation. Mais cet argument est absent des multiples considérations émises en faveur de la même thèse, dans le Commentaire (*II Sent.*, dist. 42, q. 2, art. 5). Dans la *Summa contra Gentiles*, lib. 3, cap. 140, § : *sed si quis*, la solution est en germe, mais non encore formulée.

1) « Bonum et malum in actibus hominis est accipiendum... secundum rationem. Sic ergo si esse secundum vel praeter rationem pertinet ad speciem actus humani, oportet dicere quod aliqui actus humani sint secundum se boni, et aliqui secundum se mali... Si vero esse praeter rationem vel secundum rationem non pertinet ad speciem actus humani, sequitur quod actus humani per se nec boni nec mali sint, sed indifferentes ; sicut homines per se nec albi nec nigri sunt ». *De Malo*, q. 2, art. 4.

2) « Actus moralis speciem habet ex objecto secundum ordinem ad rationem... Est autem aliquod objectum quod neque importat aliquid conveniens rationi, neque aliquid a ratione discordans, sicut levare festucam de terra ; et hujusmodi dicitur indifferens ». *Ibid.*, art. 5.

individuum ? L'acte concret est entouré de circonstances, étrangères à l'essence, mais constitutives de l'individu comme tel. Or, fatalement, les circonstances engagent l'acte dans la moralité : si en effet l'acte se fait quand il faut, comme il faut, où il faut, l'acte est dans l'ordre, *rectus*, et donc moralement bon ; si l'une de ces conditions manque, il est désordonné, désorienté, *indirectus*, et donc moralement mauvais. Cette alternative se vérifie surtout pour la circonstance *cur*, relative au but poursuivi par l'acte interne de la volonté. Car ce qui se fait dans un but de juste nécessité ou de pieuse utilité, est bon ; et ce qui se fait sans ces motifs, devient un geste oiseux qui, plus encore qu'une parole inutile, sera repris par le souverain Juge. Entre ces deux termes : agir comme il faut et ne pas agir comme il faut, on ne conçoit pas de milieu [1]).

Les articles VIII et IX de la *Somme* reprennent ces deux questions, et dans les mêmes termes : *secundum speciem*, *secundum individuum*. Le premier article relatif à l'indifférence des actes *in abstracto* ne fait que reproduire les considérations émises dans la question *De Malo* [2]). Mais la manière de traiter les actes *in concreto* est nouvelle. Omettant la question du mérite, mêlée jusqu'ici à la question de la moralité [3]), reléguant au second plan l'argument plutôt théologique tiré du caractère oiseux de certains actes [4]), il néglige le détail des autres circonstances pour s'attacher

1) « Bonus actus et malus actus ex genere sunt opposita mediata... Bonum autem et malum ex circumstantia sunt immediata, quia distinguuntur secundum oppositionem affirmationis et negationis, scilicet per hoc quod est secundum quod oportet et non secundum quod oportet secundum omnes circumstantias ». *De malo*, q. 2, art. 5.

2) *1a 2aa*, q. 18, art. 8 in corp. et ad 2um. A remarquer toutefois que si dans la question *De malo* (voir plus haut, p. 289, note 4), saint Thomas emploie indifféremment les expressions *bonum ex specie* et *bonum ex genere* pour désigner la moralité spécifique, l'art. 8 de notre question XVIII n'admet que l'expression *bonum secundum speciem*, en conformité avec l'exposé de l'art. 5.

3) *In II Sent.*, dist. 40, art. 5. *De malo*, q. 2, art. 5, ad 7um.

4) *1a 2ae*, q. 18, art. 9 sed contra.

à la seule circonstance *cur*, et se plaçant au point de vue purement philosophique, il en appelle explicitement au rôle de la raison pour démontrer que la fin poursuivie par l'agent moral est nécessairement conforme ou contraire à l'ordre rationnel.

Une idée fondamentale soutient l'argument de saint Thomas, idée qu'il a développée dans son Commentaire des Sentences, mais à laquelle il ne fait ici qu'une discrète allusion : c'est que l'activité humaine est dominée par l'ordre du bien, concrétisé dans le bien des différentes vertus; c'est là le but qui s'impose à notre libre arbitre, *finis debitus*. Or c'est à la raison qu'est confiée la mission d'orienter notre activité vers ce terme : *rationis est ordinare ;* c'est elle qui fixe la voie à suivre et « ordonne » l'activité humaine. Celui donc qui suit la direction rationnelle, *ordinem rationis,* est dans l'ordre et fait un acte moralement bon, et celui qui s'abstient de suivre la voie tracée contrarie l'ordre moral et est dans le désordre. La fin particulière que l'on poursuit dans tout acte délibéré, est donc bonne ou mauvaise; bonne si elle est conforme à l'intimation de la raison ; mauvaise, par le seul fait qu'elle ne l'est pas [1]).

Et de la sorte saint Thomas répond à cette objection qui se présente naturellement : Un acte est bon s'il est orienté vers le bien d'une vertu; mais n'arrive-t-il pas qu'on fasse, même délibérément, un acte de soi indifférent, sans l'orienter vers une vertu quelconque ? — Non, répond le saint Docteur, tout acte délibéré est nécessairement orienté vers

1) « Oportet quod quilibet individualis actus habeat aliquam circumstantiam per quam trahatur ad bonum vel malum, ad minus ex parte intentionis finis Cum enim rationis sit ordinare, actus a ratione deliberativa procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi et habet rationem mali; si vero ordinetur ad debitum finem convenit cum ordine rationis, unde habet rationem boni. Necesse est autem quod vel ordinetur vel non ordinetur ad debitum finem; unde necesse est omnem actum hominis a deliberativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum ». *I*a 2ae, q. 18, art. 9.

une vertu ou un vice; les vertus embrassent toute l'activité humaine. Ce que l'on fait, avec la mesure que dicte la saine raison, fût-ce même en vue de nourrir son corps ou de lui accorder du repos, est rendu conforme au bien de la vertu chez celui qui, voulant vivre en homme, subordonne son corps aux exigences de l'ordre moral [1].

*
* *

Articles X et XI. — L'objet, en certains cas, suffit à spécifier l'acte au point de vue moral; dans tous les cas, la fin ajoutée par la volonté remplit ce rôle. Que dire des circonstances, autres que la fin? Si, par définition, elles sont extrinsèques à l'objet de l'acte, comment peuvent-elles définir l'acte en lui-même?

C'est à propos de l'aveu des fautes au sacrement de pénitence que le Commentaire des Sentences étudie les circonstances; mais élargissant les cadres comme l'avait déjà fait Albert le Grand [2], saint Thomas traite de la nature des circonstances, de leur classification et de leur rapport avec l'acte qu'elles individualisent.

Un acte est dans l'ordre moral, écrit le saint Docteur, quand, par la raison, il est orienté vers la fin que poursuit la volonté. D'autre part, ce sont les circonstances qui lui donnent les conditions concrètes de sa réalisation. Un acte concret est donc moral si les circonstances sont proportionnées à la fin poursuivie; l'acte est mauvais si la proportion vient à manquer. Et comme il y a des degrés dans cette déficience, l'on conçoit que les circonstances soient plus ou moins aggravantes [3]. Peut-on établir une gradation? Sans

1) « Omnis finis a ratione deliberativa intentus pertinet ad bonum alicujus virtutis vel ad malum alicujus vitii; nam hoc ipsum quod aliquis agit ordinate ad sustentationem vel quietem sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis ». *Ibid.*, ad 3um.

2) *In IV Sent.*, dist. 16, art. 22-23.

3) *In IV Sent.*, dist. 16, q. 3, art. 1, qcula 1a; art. 2, qcula 1a.

nul doute ; les circonstances principales sont la fin extrinsèque que poursuit l'agent moral et la circonstance *quid* désignant l'objet de l'acte [1]).

Une circonstance peut-elle ajouter une espèce morale nouvelle? Oui : prendre le bien d'autrui est un vol ; mais prendre un bien d'autrui consacré à Dieu est, en plus, une faute d'irréligion. Il peut arriver qu'une circonstance, sans ajouter une espèce nouvelle, aggrave l'espèce existante : prendre peu ou beaucoup est, de soi, indifférent à l'ordre moral ; mais prendre peu ou beaucoup d'un bien appartenant à autrui intéresse la moralité, non en raison de la quantité elle-même, mais parce que cette quantité affecte un objet qui est dans l'ordre moral : le vol d'une forte somme est doublé d'une circonstance aggravante [2]).

On aura remarqué que cet exposé du Commentaire manque d'idée directrice. La question *De Malo* va la fournir, en rattachant la moralité des circonstances au concept de raison [3]).

Un élément, écrit saint Thomas, peut être extrinsèque au genre et être intrinsèque à l'espèce contenue sous ce genre : la rationalité, extrinsèque à l'animal, est essentielle à l'homme. Mais il arrive que cet élément reste extrinsèque à l'un et à l'autre : la blancheur de la peau n'est pas plus

1) *Ibid*, art 2, q^{cula} 2a. « Principalissimae circumstantiae esse videntur in quibus est operatio, id est objectum sive materia ejus, et cujus gratia id est finis. Quia actus specificantur secundum objecta. Sicut autem materia est objectum exterioris actus, ita finis est objectum interioris actus voluntatis ». *In III Ethic.*, lect. 3 in fine.

2) *In IV Sent.*, dist. 16, q. 3, art. 2, q^{cula} 3a.

3) On remarquera la nuance dans l'expression du principe par lequel débute l'exposé du Commentaire et celui de la question *De Malo*. « Actus nostri dicuntur morales secundum quod a ratione ordinantur in finem voluntatis ; ex hoc enim habent rationem boni vel mali. Omne autem quod ordinatur ad finem, oportet esse proportionatum fini ». *In IV Sent*, dist. 16, q. 3, art. 1, q^{cula} 1a. — « Cum actus moralis sit actus qui est a ratione procedens voluntarius, oportet quod actus moralis speciem habeat secundum aliquid in objecto consideratum quod ordinem habeat ad rationem ». *De Malo*, q. 2, art. 6.

essentielle à l'homme qu'à l'animal. Il en est de même des circonstances. Une circonstance peut être accidentelle à un acte considéré génériquement et être essentielle à cet acte spécifié. Que l'argent qu'on prend appartienne à autrui, cela est extrinsèque à l'acte même d'appropriation ; mais cette circonstance est essentielle à cette espèce d'appropriation qui est le vol. Au contraire, que la chose enlevée soit de telle couleur, cela est extrinsèque et à l'appropriation comme telle et au vol.

D'où vient la différence entre ces diverses circonstances ? Une circonstance quelconque d'un acte constitue une espèce morale quand elle est rattachée à cet acte par un lien intrinsèque ; c'est le propre de l'espèce de se rattacher au genre par un élément intrinsèque à celui-ci. Or, nous savons ce qui définit intrinsèquement un élément quelconque au point de vue moral ; c'est le rapport qu'il a avec la raison. Il est indifférent à la raison que la chose volée ait telle couleur ; aussi bien, la couleur est-elle une circonstance entièrement étrangère à l'ordre moral ; mais il est contraire à l'ordre de la raison de s'approprier la chose d'autrui ; cette dernière circonstance, engageant l'ordre rationnel, spécifie l'acte au point de vue moral.

Mais une circonstance peut constituer une espèce morale de deux façons. Cette espèce morale peut être subordonnée à une autre espèce morale considérée comme genre : le sacrilège est une espèce de vol ; l'adultère, une espèce de fornication. Et l'espèce morale peut être simplement coordonnée à une autre espèce morale : l'homicide voulu, en commettant tel vol, est extrinsèque au vol, tout en lui ajoutant une espèce morale. Dans le premier cas, la circonstance devient comme une condition d'existence, une manière d'être d'un autre acte préalablement conçu : telle la circonstance de lieu consacré, relativement au vol. Dans le second cas, la circonstance, par exemple l'intention d'homicide, n'est plus une manière d'être du vol, mais constitue à elle seule, l'objet d'un acte particulier : à savoir, l'acte d'un

homicide voulu. Tantôt, il n'y avait qu'un acte spécifié ; ici, sous un acte numériquement le même, se retrouvent deux espèces morales disparates [1]).

Il a été question jusqu'ici de circonstances qui constituent, par elles-mêmes, une espèce morale. Mais il arrive qu'une circonstance soit conforme ou contraire à la raison, non pas par elle-même, mais uniquement à cause d'une autre circonstance qui, elle, est dans l'ordre moral. Ainsi s'approprier une grande somme n'est pas, de soi, contraire à la raison. Ce qui est contraire à l'ordre moral c'est de s'approprier une somme quelconque appartenant à autrui. La grandeur du vol n'est contraire à l'ordre moral que parce qu'il s'agit du bien d'autrui ; le *quantum* est une circonstance aggravant une espèce morale préexistante, mais par lui-même, il n'en constitue pas de distincte [2]).

L'exposé de la *Somme* n'ajoute rien à ces données si claires. Mais il explique pourquoi c'est dans le seul ordre moral qu'une circonstance, par définition accidentelle, peut devenir un élément essentiel d'un acte humain. Et ici encore, l'argument est tiré du concept de raison. Le processus de la nature, écrit saint Thomas, est déterminé à un seul terme défini par une différence spécifique ; tout ce qui survient à celui-ci, lui est accidentel et ne pourra jamais être intégré dans son essence. Au contraire, le processus de la raison immatérielle peut s'étendre indéfiniment : un élément accidentel à une perfection générique peut être conçu comme différence constitutive d'une perfection spécifique ; on en a vu un exemple à propos du vol. A cet objet déjà constitué, certaines circonstances, de temps, de lieu, etc., peuvent s'ajouter ; mais comme la raison peut les informer de son caractère propre, ces circonstances seront, à leur tour, intégrées par la raison, dans l'ordre moral [3]).

1) *De Malo*, q. 2, art. 6 in corp., ad 2um, 9um, 12um.
2) *De Malo*, q. 2, art. 7.
3) *Ia 2ae*, q. 18, art. 10-11.

Avec la question dix-huitième, s'achève l'étude des éléments de la moralité en général. Après avoir rappelé les éléments de la bonté ontologique de toute action à la lumière du principe métaphysique de l'identité du bien et de l'être (art. 1-4) saint Thomas a déterminé la norme de la bonté morale proprement dite : la raison, constitutif formel de la moralité (art. 5). Et après une parenthèse (art. 6-7) qui lui a d'ailleurs permis d'annoncer les questions dix-neuvième et vingtième, il a étudié l'application de la norme, se demandant si les éléments de la bonté en général impliquent toujours un rapport intrinsèque avec la raison. Nous connaissons sa réponse : si la fin poursuivie moralise toujours l'acte interne délibéré (art. 9), l'objet et certaines circonstances laissent, maintes fois, l'acte externe en dehors du domaine moral (art. 8, 10 et 11).

Ce sont là des données qui appellent des précisions : où réside la moralité de l'acte interne? où réside la moralité de l'acte externe? De là, les questions dix-neuvième et vingtième.

CHAPITRE TROISIÈME

LA MORALITÉ DE L'ACTE INTERNE

(Q. XIX)

Par acte interne, saint Thomas entend l'acte élicite de la volonté, c'est-à-dire l'acte qui procède de cette faculté comme de son principe propre, immédiat : tels les actes de vouloir, de poursuivre une fin, de choisir les moyens appropriés [1]).

D'où dérive la moralité de l'acte interne?

1) Si, dans la pensée de saint Thomas, l'acte interne correspond à l'acte élicite, *actus elicitus*, l'acte externe répond-il adéquatement à l'acte commandé, *actus imperatus?* Cette question sera traitée quand on abordera le commentaire de la question vingtième.

On sait le rôle prépondérant, sinon exclusif, que les écoles avant saint Thomas avaient accordé à la fin poursuivie [1]).

Dans son *Commentaire des Sentences*, le saint Docteur pose la question dans les mêmes termes que Pierre Lombard : *utrum voluntas judicanda sit recta ex fine?* [2]). Il adopte la formule [3]) ; mais il a soin d'en préciser le sens. L'acte de volonté, écrit-il en effet, peut se porter vers la fin de deux manières : immédiatement comme vers un terme considéré absolument, ou médiatement, comme vers un terme à poursuivre par des moyens. Dans le premier cas, l'acte de volonté s'appelle simple volition, *voluntas* ; dans le second cas, il s'appellera intention, *intentio*, acte de volonté poursuivant la fin sous la direction de la raison appelée à disposer les moyens en vue d'atteindre le terme [4]).

Or, cette distinction fournira plus tard à saint Thomas la division de la question dix-neuvième de la *Somme*. Les six premiers articles de cette question traitent en effet de l'acte interne s'attachant *absolute* à une fin, *voluntas* ; et les

1) « Non in opere, sed in intentione meritum operantis vel laus consistit » (Abélard). « Quantum vis, tantum mereris » (Hugues de Saint-Victor). « Ex fine suo voluntas cognoscitur utrum recta vel prava sit » (Pierre Lombard). Cfr. *Revue Néo-Scol.*, février 1922, p. 28, note 1 ; p. 29, note 4 ; p. 33.

2) *In II Sent.*, dist. 38, art. 5.

3) Il la confirme même par deux considérations où l'on retrouve l'ébauche d'un article important de la Somme. « Omnis motus recipit speciem ex termino. Sed terminus actus voluntatis est finis. Ergo ex bonitate finis judicandus est bonus actus voluntatis, Praeterea, actus recipit speciem a forma agentis ; unde secundum diversas formas diversificantur actiones in specie, sicut calefacere et infrigidare. Sed forma voluntatis est finis, quod est appetibile, sicut intelligibile est forma intellectus. Ergo secundum bonitatem et malitiam finis, dicitur actus voluntatis bonus vel malus ». *In II Sent.*, dist. 38, art. 5 sed contra. Cfr. *1a 2ae*, q. 1, art. 3.

4) *In II Sent*, dist. 38, art. 5 corp. On se rappelle que, d'après Pierre Lombard et Guillaume d'Auxerre, l'intention se rapporte à la fin et la volonté aux moyens. Avant saint Thomas, Albert le Grand avait déjà noté que la volonté se rapporte à la fin tout autant que l'intention, mais que celle-ci implique une intervention de la raison ordonnatrice des moyens. Cfr. *Revue Néo Scol.*, février 1922, pp. 34, 40, note 2, 48 49, 59-60. — Quant à saint Thomas, lire *In II Sent.*, dist. 38, art. 3 ; *De Veritate*, q. 22, art. 13 ; *1a 2ae*, q. 12, art. 1.

derniers étudieront l'acte de volonté poursuivant la fin par des moyens appropriés, *intentio*.

*
* *

Articles I et II. — La moralité de l'acte interne dépend de l'objet, et de l'objet uniquement : telle est la thèse soutenue en ces deux articles. Aux formules abélardiennes et autres qui accentuaient la moralité formelle et subjective, saint Thomas oppose un énoncé qui met en lumière le caractère objectif de la moralité de l'acte interne.

Mais comment faut-il entendre cette formule ?

Dans le *Commentaire des Sentences*, saint Thomas avait dit : il est moralement bon de vouloir un objet bon, considéré comme fin absolument; et moralement mauvais de vouloir un objet mauvais, envisagé de la même manière [1]). Et à celui qui objectait : « Connaître un objet mauvais n'est cependant pas mauvais, pourquoi le vouloir, le serait-il ? », le saint Docteur répondait : l'intelligence, par l'acte de connaissance, ne se porte pas vers l'objet tel qu'il est en lui-même, mais vers l'objet tel qu'il est reçu dans l'intelligence et transformé par elle; au contraire, la volonté se porte vers l'objet tel qu'il existe en lui-même et se transforme en lui; l'on comprend donc que la volonté, et la volonté seule, contracte la moralité de l'objet voulu [2]).

C'est cette donnée tout élémentaire qui se retrouve dans la formule de l'article premier de la *Somme*, qui nous occupe : *bonitas voluntatis dependet ex objecto*.

Mais la *Somme* veut apporter une précision : « *Bonum et malum in actibus voluntatis* PROPRIE *attenditur secundum objecta* ». Qu'est-ce à dire ?

1) *In II Sent.*, dist. 38, art. 5 initio.
2) *Ibid.*, dist. 39, q. 1, art. 2 initio.
3) Cfr. *Revue Néo-Scol.*, août 1922. pp. 304-308.
4) *1a 2ae*, q. 18, art. 6.

Dans le *Commentaire des Sentences*, saint Thomas avait rappelé que les actes extérieurs ne sont pas par eux-mêmes, *per se*, dans l'ordre moral, mais uniquement en raison de l'acte interne, élicite de la volonté qui les a commandés. Les formules ont varié pour désigner cette moralité d'emprunt [1]), mais l'idée se trouve dans la *Somme* : « Actus exteriores non habent rationem moralitatis nisi inquantum sunt voluntarii » [2]). La bonté et la malice morale (entendez : moralité subjective) n'atteignent donc l'acte extérieur qu'en raison de l'acte interne : seul l'acte interne est, *per se*, dans l'ordre moral, précisément parce que son objet propre est la fin, le bien.

C'est cette caractéristique de l'acte interne que saint Thomas souligne dans cet article premier de la *Somme* et dont il part pour prouver que l'acte interne se définit *proprie* d'après son objet. Les notes de bien et de mal, écrit-il en effet, appartiennent en propre à la volonté, comme la vérité et l'erreur, à l'intelligence. La bonté et la malice morale constituent donc, par elles-mêmes, des différences spécifiques de l'acte propre de cette faculté. C'est dire en d'autres termes qu'un acte élicite de volonté moralement bon diffère spécifiquement d'un acte élicite de volonté moralement mauvais. Or, on l'a vu, la différence spécifique des actes se définit d'après leur objet ; la différence spécifique des actes humains se définit d'après l'objet formel, c'est-à-dire, par l'objet envisagé dans ses rapports avec la raison : celle-ci le présente à la volonté comme un bien que, tout bien considéré, il est convenable de vouloir : *simpliciter conveniens ad appetendum*. Veut-on donc définir, en termes propres, un acte interne de volonté dans son être moral, il faudra s'en rapporter à son objet formel [3]).

1) Cfr. *Revue Néo-Scol.*, août 1922, pp. 304-308.

2) *1a 2ae*, q. 18, art. 6.

3) « Bonum et malum sunt per se differentiae actus voluntatis ; nam bonum et malum per se ad voluntatem pertinet, sicut verum et falsum ad rationem... unde voluntas bona et mala sunt actus differentes secundum speciem. Differentia

Mais dire que l'acte interne se définit par son objet, c'est affirmer du même coup qu'il se définit par sa fin. Car la fin est l'objet propre de la volonté. Sans doute, quand il est question des autres puissances, on distingue leur objet propre, c'est-à-dire le terme vers lequel s'oriente la nature même de chaque faculté, et la fin que poursuit la volonté en mettant cette faculté en branle. A moins donc que la volonté ne poursuive précisément comme but l'objet propre de la faculté mise en mouvement, on distinguera, dans les actes commandés, leur objet et la fin poursuivie par la volonté. Mais quand il s'agit de l'acte interne de la volonté, ces deux termes coïncident nécessairement : la fin poursuivie étant l'objet propre de la volonté [1]).

Mais que dire des circonstances? Celles-ci affectent l'acte externe, mais peuvent-elles définir l'acte interne? D'après ce qui vient d'être dit, il faut le nier. Car la bonté et la malice morale de l'acte interne, étant des différences spécifiques de celui-ci, doivent dépendre d'un élément intrinsèque, essentiel à cet acte. Or, les circonstances, par définition même, lui sont extrinsèques : ce n'est pas par elles qu'un acte interne est constitué dans sa différence spécifique. La bonté et la malice morale d'un acte interne ne dépendent donc pas des circonstances [2]).

Pourquoi, en dernière analyse, la moralité d'un acte interne dépend-elle, non des circonstances, mais de son objet seul ?

C'est que le principe premier de la moralité de tous les actes commandés est dans l'acte interne de la volonté qui

autem speciei in actibus est secundum objecta; et ideo bonum et malum in actibus voluntatis proprie attenditur secundum objecta ». *1ª 2ªe*, q. 19, art. 1. Cfr. ad 1um, 3um.

1) *1ª 2ªe*, q. 19, art. 2, ad 1um. Dans le même sens, *1ª 2ªe*, q. 74, art. 2, ad 2um. — « Quia finis est primum objectum voluntatis, ideo interior actus consequitur speciem ex fine » avait-il écrit dans *De Malo*, q. 7, art. 4. — « Actus interior voluntatis accipit speciem a fine sicut a proprio objecto ». *1ª 2ªe*, q. 18, art. 6.

2) *1ª 2ªe*, q. 19, art. 2 sed contra. — « Circumstantiae, disait Albert le Grand, proprie sunt circa actus exteriores ». *In II Sent.*, dist. 40, art. 1 in fine.

est la cause efficiente de tous les actes [1]). Or, en tout ordre de choses, le principe premier revêt deux caractères : il est unique, synthétisant en cette unicité la diversité des effets; et il est intrinsèque, essentiel à la nature de ces choses : s'il consistait, en effet, en un élément accidentel, il ne pourrait être premier principe, puisque tout élément accidentel n'a sa raison d'être que dans un élément essentiel. La moralité de l'acte interne, principe premier de la moralité de tous les autres actes, ne pourra donc se définir que d'après un élément unique et essentiel : c'est dire, en d'autres termes, qu'elle dépend, non des circonstances, multiples et accidentelles, mais de son seul objet formel [2]).

On insistera : si les circonstances peuvent affecter l'acte externe, pourquoi donc ne pourraient-elles pas atteindre indirectement l'acte interne ?

Deux hypothèses sont possibles, répond saint Thomas. La circonstance, telle la circonstance de temps, *quando*, se rapporte à l'acte voulu : quelqu'un veut faire une chose quand cette chose ne devrait pas être faite; ou bien, elle se rapporte à l'acte de vouloir : quelqu'un veut une chose quand cette chose ne devrait pas être voulue. Dans le premier cas, la circonstance se rapporte à l'*objet* même du vouloir, et dès lors, l'acte intérieur est sans doute mauvais, mais c'est parce que son objet est mauvais. Dans le second cas, il est impossible que la circonstance rende mauvais un acte interne moralement bon. L'homme, en effet, doit en tout temps vouloir le bien; on ne conçoit donc pas un temps où il lui soit loisible de ne point le vouloir; et donc, tant

1) Principium bonitatis et malitiae humanorum actuum est ex actu voluntatis ». *1a 2ae*, q. 19, art. 2. Cette idée, que l'on retrouve q. 20, art. 1 corp. in fine et ad 3um, ne contredit nullement ce qu'il dit du rôle de la raison : « ratio principium est humanorum et moralium actuum », *1a 2ae*, q. 19, art. 1, ad 3um. La volonté donne l'existence à l'acte externe et, par là, est la source de son imputabilité (moralité subjective); la raison de son côté définit cet acte dans son espèce morale (moralité objective). On a déjà relevé ce double aspect de la moralité *Revue Néo-Scol.*, août 1922, pp. 311-313.

2) *1a 2ae*, q. 19, art. 2 corp.

que l'acte interne s'attache à la volition du bien, il est impossible de concevoir un acte interne qui s'attache à la volition d'une circonstance mauvaise : *supposito quod voluntas sit boni, nulla circumstantia potest eam facere malam* [1]).

*
* *

Articles III et IV. — La moralité de l'acte interne de la volonté dépend de la raison et, en dernière analyse, de la Raison divine. Cette thèse, développée en ces deux articles, s'identifie-t-elle avec l'assertion des deux articles précédents? La volonté n'est pas à elle-même sa règle. Elle doit être dirigée par la raison, C'est évidemment de la raison droite qu'il s'agit, écho en nous de la raison naturelle, et participation de la Raison divine ou loi éternelle. L'acte interne sera donc dans l'ordre s'il est conforme à la raison naturelle et à la sagesse divine [2]).

Mais si la raison est norme, c'est parce qu'elle est lumière : la Raison divine s'irradie dans la raison naturelle et celle-ci se diffuse dans toute l'activité proprement humaine. La volonté, en effet, cause efficiente de tout acte humain, doit être éclairée d'après les aptitudes de sa nature. Or tandis que l'appétit sensitif, tendant vers des biens concrets, est suffisamment dirigé par la connaissance sensible qui n'atteint que l'être particulier, l'appétit rationnel, tendant vers le bien comme tel sous sa formalité abstraite de bien, n'est suffisamment éclairé que par la lumière intellectuelle qui connaît le bien comme l'être, sous sa formalité abstraite de vrai. L'acte interne de la volonté est donc moralement bon s'il suit la lumière de la raison [3]).

Ces énoncés n'infirment aucunement ce qui a été dit plus haut relativement à l'objet, source de moralité. Car l'*objet*

1) *1a 2ae*, q. 19, art. 2, ad 2um.
2) *1a 2ae*, q. 19, art. 4.
3) *Ibid.*, art. 3.

qui doit rendre moral l'acte interne ne peut être que l'objet qui convient à cet acte, son objet *vrai*. En d'autres termes, la fin qui répond aux besoins de la volonté ne peut être que la fin véritable, et non un bien trompeur. Or, c'est la saine raison qui, atteignant le bien ou la fin sous la formalité de vrai, discerne l'objet véritable qu'il convient de rechercher [1]).

Saint Thomas se voit ainsi amené à examiner de plus près le rôle de la raison comme lumière de l'acte interne. C'est que cette lumière est parfois trompeuse. Et si la raison se méprend sur le véritable objet qu'il convient de vouloir, un acte de volonté qui s'écarterait de cette direction fausse serait-il mauvais; et un acte de volonté qui s'y conformerait serait-il moralement bon ? Quelle est, en ces deux cas, la valeur obligatoire de la conscience morale, — car c'est d'elle qu'il s'agit : *utrum conscientia errans obliget; utrum conscientia erronea excuset ?* En cette question capitale, essayons de suivre, cette fois encore, l'évolution de la pensée du Docteur Angélique.

*
* *

Articles V et VI. — Avant d'étudier la valeur obligatoire de la conscience, il convient d'être fixé, au préalable, sur sa nature. La conscience est-elle une faculté, une disposition habituelle ou simplement un acte ? Certains étaient portés à en faire une faculté, et en tout cas ils y voyaient une disposition habituelle *(habitus)* qui d'ailleurs est toujours en exercice chez ceux qui ont l'âge de raison [2]).

Dans son *Commentaire des Sentences*, saint Thomas s'oppose à ces vues imprécises. Faire de la conscience, écrit-il, une faculté est vraiment trop s'écarter de la pro-

1) I^{a} 2^{ae}, q. 19, art. 1, ad 1um; art. 3, ad 1um.

2) C'est dans ce sens qu'écrivait l'auteur de la *Summa theologiae*, attribuée à Alexandre de Halès, pars secunda, q. 74, membris 1-4, fol. 127-128, Venetiis, 1575.

priété des termes. La conscience est un acte : le langage le suppose : ne dit-on pas couramment que la conscience oblige : *dicitur (conscientia) ligare vel aggravare peccatum ?* Or personne n'est obligé à un acte qu'après avoir considéré qu'il devait faire cet acte. Qui dit conscience implique donc une considération actuelle de la raison relative à un acte donné [1]).

Il reste à déterminer quel est cet acte de raison.

La raison pratique, continue le saint Docteur, comme la raison spéculative, procède par syllogisme. La majeure est donnée par la syndérèse, connaissance habituelle des premiers principes directeurs de l'activité morale. La mineure relève de la raison, supérieure ou inférieure, qui, s'appuyant sur la syndérèse, applique les normes générales de celle-ci à une action morale déterminée. Et de ces deux prémisses résultera, comme conclusion, le jugement de conscience portant sur un acte déjà posé ou sur un acte à réaliser. Cette conclusion s'appelle à juste titre acte de conscience, *cum-scientia* : par cet acte, on se replie en effet sur soi-même pour prendre conscience de ce qu'on a fait ou de ce qu'on veut faire. Ce vocable se justifie d'ailleurs autrement : la conscience est ainsi dénommée parce qu'elle est l'application d'une science universelle à un acte particulier [2]). Résultat d'une enquête rationnelle, ce jugement s'appelle à bon droit dictée ou sentence de la raison : *dictamen rationis* [3]).

1) « Nullus ligatur ad aliquid faciendum nisi per hoc quod considerat hoc esse agendum ; unde quamdam actualem considerationem rationis, per conscientiam communiter loquentes intelligere videntur ». *In II Sent.*, dist. 24, q. 2, art. 4.

2) « Dicitur conscientia, quasi cum alio scientia, quia scientia universalis ad actum particularem applicatur ». *In II Sent.*, ibid.

3) *In II Sent.*, ibid. En ceci, saint Thomas n'a fait que reprendre l'exposé lumineux qu'avait fait son maître Albert le Grand. Il faut citer ce texte remarquable : « Sicut in speculativis sunt principia et dignitates, quae non addiscit homo, sed sunt in ipso naturaliter et juvatur ipsis ad speculationem veri ; ita ex parte operabilium quaedam sunt universalia dirigentia in opere, per quae intellectus practicus juvatur ad discretionem turpis et honesti in moribus quae non discit

Les principes de la syndérèse sont soustraits à l'erreur; ils ont la stabilité et la rectitude indéfectible des assises fondamentales qui garantissent la rectitude morale de toutes nos actions. Au contraire, la raison est sujette aux erreurs de tout discursus rationnel : on peut se tromper dans l'application des principes généraux de la syndérèse à une action donnée. La sentence dernière ou le jugement de conscience s'en trouvera par là même faussée [1]).

La question *De Veritate* apporte quelques développements. Le langage courant, norme de précision en matière de terminologie, servira de point de départ. La langue usuelle emploie indifféremment certains mots, tel le mot *intellectus*, pour désigner à la fois l'acte, la puissance dont l'acte émane et la disposition habituelle qui incline vers cet acte. De même, elle applique les mots *scientia, visus* à l'acte et à l'habitus. Au contraire, elle n'emploie le vocable *conscientia* que pour désigner l'acte de conscience. Pourquoi cette différence ? Le même mot s'applique à l'acte et à la faculté dont il émane quand l'acte est propre à cette faculté; ainsi en est-il des mots *intellectus*, *visus*. Mais il arrive que l'acte

homo, sed secundum Hieronymum est lex naturalis scripta in spiritu humano. Et dicuntur ab Augustino universalia juris, sicut est non esse fornicandum et non esse occidendum... et subjectum illorum synderesis est; et propter hoc ab Augustino vocatur naturale judicatorium, a graecis autem synderesis, eo quod cohaeret judicio infaillibili universali, circa quae non est deceptio ». *Summa de creaturis*, pars secunda, q. 71, art. 1; éd. Vivès, vol. 35, p. 593. « Istae quaestiones ponunt talem syllogismum : omne bonum faciendum, hoc est bonum, ergo hoc est faciendum. Major autem istius syllogismi est synderesis, cujus est inclinare in bonum per universales rationes boni. Minor vero est rationis, cujus est conferre particulare ad universale. Conclusio autem est conscientiae ». *Ibid.*, q. 72, art. 1. Qu'est la syndérèse ? Quels sont ses rapports avec la loi naturelle ? Comment est-elle norme de moralité ? et comment le jugement de conscience s'y raccorde-t-il ? Nous nous permettons de renvoyer pour ces questions, ainsi que pour l'explication des articles 3 et 4 de cette question dix-neuvième, à l'étude sur *L'ordre moral et l'ordre logique d'après saint Thomas d'Aquin*, 2e et 3e partie, que nous publions dans les *Annales de l'Institut supérieur de Philosophie*, t. V.

1) *In II Sent.*, dist. 24, q. 2, art. 3; dist. 39, q. 3, art. 1 et 2.

convienne indifféremment à plusieurs facultés; tel l'acte par lequel la faculté est appliquée à l'action, *usus*; dans ce cas, ce mot ne désignera suffisamment aucune faculté; personne, de fait, ne parle d'une faculté d'*usus*. Or, ce qui vient d'être dit du mot *usus* s'applique au mot *conscientia*. Car le mot « conscience » qui, étymologiquement, désigne l'application d'une « science » à un objet : *applicatio scientiae ad aliquid* n'implique aucune faculté, ni aucun habitus spécial de science dont la conscience serait l'acte propre. La « science », en effet, dont la conscience n'est qu'une application, n'est nullement une science spéciale, mais une connaissance quelconque : *quaecumque notitia*. Et la preuve de cette assertion se fait aisément. S'agit-il de la conscience psychologique, attestant l'existence d'un acte passé ou présent, la « science », source de la conscience, pourra n'être qu'une connaissance sensible, une donnée de la mémoire; il n'est pas question ici de science spéciale, ni même de science proprement dite, laquelle est universelle. Mais il faut se hâter d'ajouter que le sens du mot « science » se précise quand il s'agit de la conscience morale, jugeant la moralité d'un acte à réaliser (conscience antécédente) ou déjà effectué (conscience conséquente) : ici la science, principe de la conscience, émane des habitus de la syndérèse et de la sagesse, qui perfectionnent la raison supérieure, et de l'habitus de la science morale, qui garantit les démarches de la raison inférieure [1]).

1) *De Veritate*, q. 17, art. 1. Quand donc saint Thomas définit la conscience : « applicatio cujuscumque habitus vel cujuscumque *notitiae* ad actum particularem » *(ibid.*, in corp. circa med.), il veut englober dans sa définition la conscience psychologique et la conscience morale, et par *notitia* il entend toute connaissance, sensible ou intellectuelle. Mais quand il veut parler de la conscience morale, il entend par « science » génératrice de conscience, la science universelle, s'appuyant sur les données de la syndérèse ou de la science morale *(ibid*, in fine corp.). Sous l'équivoque du mot *notitia*, le saint Docteur ne veut donc pas confondre les différents états subjectifs de certitude, d'opinion ou de doute, mais les divers objets de nos connaissances (données sensibles et propositions abstraites); et c'est relativement à ces différents objets de connaissances qu'il faudrait — si l'on voulait épuiser la question — déterminer la nature de

Quoi qu'il en soit, la conscience n'est ni une faculté, ni proprement une disposition habituelle, mais avant tout un acte. Nous savons déjà que cet acte de jugement est soumis à l'erreur, car l'erreur peut se glisser dans le discursus rationnel; et cela de deux façons : le raisonnement peut manquer aux règles de la logique, ou la mineure du syllogisme peut être fausse : certains croient, par exemple, que le serment est toujours défendu [1]).

cette *certitudo probabilis* dont il faut, d'après saint Thomas, se contenter dans la solution des problèmes moraux. — Pour montrer l'imprécision où le Docteur angélique a voulu laisser le mot *conscientia*, on relève parfois le passage suivant du *De Veritate*, q. 17, art. 2, ad 2um. Saint Thomas se demande si le jugement de conscience est infaillible. Il le semble bien, s'objecte-t-il; car la conscience ne fait qu'ajouter un élément à la science; elle ne lui soustrait rien. Or, la science est infaillible; la conscience l'est donc aussi : « Conscientia addit aliquid supra scientiam ; id autem quod addit, nihil diminuit de ratione scientiae. Sed scientia numquam errat, quia est habitus quo semper verum dicitur, ut patet in VI Ethic. (cap. 3 et 5). Ergo nec conscientia errare potest ». Et voici la réponse du saint Docteur, du moins dans le texte reçu : « Ad secundum dicendum quod conscientia addit supra scientiam applicationem scientiae ad actum particularem; et in ipsa applicatione potest esse error, quamvis in scientia error non sit. Vel dicendum quod cum dico *conscientiam*, non dico vel implico scientiam solummodo stricte acceptam prout est tantum verorum, sed scientiam largo modo acceptam pro quacumque notitia, secundum quod omne quod novimus, communi usu loquendi scire dicimus ». Au lieu de lire *conscientiam* à l'endroit souligné, nous sommes tenté de lire *scientiam :* la réponse de saint Thomas dans cette hypothèse nous apparaîtrait beaucoup plus prenante. Supposons d'abord, répondrait-il, que la science soit cette connaissance stricte qui, dépassant l'aspect contingent des phénomènes, atteint l'élément nécessaire et dès lors indéfectible des êtres, dont il est question à l'endroit cité de l'Ethique à Nicomaque *(In VI Ethic.*, lect. 5) : l'erreur serait absente de la science ainsi entendue; mais elle pourrait se trouver dans l'application, et dès lors dans le jugement de conscience. Et d'ailleurs, ajouterait-il, quand on parle de science, *cum dico scientiam*, il ne s'agit pas nécessairement de la science stricte, indéfectible, *prout est tantum verorum*, mais de toute connaissance concrète ou abstraite, indéfectible ou soumise à l'erreur, qui sert de point de départ au jugement de conscience; dans ce cas, l'erreur pourrait se trouver non seulement dans l'application du principe, mais dans le principe lui-même. Si tel était le texte authentique, saint Thomas ne voudrait donc pas souligner l'imprécision à laisser au mot *conscientia*, mais rappeler le sens large donné plus haut au mot *scientia*. Mais nous nous empressons d'ajouter que notre hypothèse n'est nullement confirmée par les manuscrits. Notre savant ami, Mgr Pelzer, Scriptor de la Bibliothèque Vaticane, a consulté les mss. Vat. lat. 781, f. 122r; Vat. lat. 785, pars 2a, f. 337r; Urbin. lat. 134, f. 179r; Ottob. lat. 204, f. 109v; Ottob. lat. 208, f. 198r; Ottob. 214, f 69v. Tous ces manuscrits portent la leçon reçue *conscientiam*.

1) *De Veritate*, q. 16, art. 1-2; q. 17, art. 2.

La *Somme* reprend, sans rien y ajouter, ces notions relatives à la syndérèse et à la conscience, donnant de celle-ci une définition délibérément imprécise pour y englober la conscience psychologique et la conscience morale [1]).

*
* *

On vient de définir la conscience. Il reste à en établir la valeur obligatoire. Si le jugement de conscience est la conclusion d'un syllogisme, sa valeur se déduira de celle des prémisses et avant tout de la valeur de la syndérèse [2]); et puisque celle-ci est l'écho en nous de la loi divine, on comprend que saint Thomas, dans le *Commentaire des Sentences*, ait écrit que « la conscience oblige, non par elle-même, mais en vertu de la loi divine » [3]).

Cette idée sera la conclusion d'un article bien connu du *De Veritate*. Qui dit lien, écrit saint Thomas, dit nécessité imposée du dehors à celui qui est lié. Dans l'ordre matériel, cette nécessité est une coaction imposée à un être par

1) *Iα*, q. 79, art. 12 et 13. « Dicitur conscientia testificari (conscience psychologique), ligare vel instigare (conscience morale antécédente), vel etiam accusare vel etiam remordere vel reprehendere (conscience morale conséquente) ; et haec omnia consequuntur applicationem alicujus nostrae *cognitionis* vel *scientiae* ad ea quae agimus ». *Ibid.*, art. 13. Vers la même époque ou un peu après, saint Thomas reprenait cette même définition globale. « Conscientia, sicut ipsum nomen sonat, importat applicationem *scientiae* vel *notitiae* humanae ad aliquem proprium actum. Omnem autem notitiam quam homo habet, potest ad suum actum applicare : sive memoriam, prout homo dicitur habere conscientiam testificantem quod fecerit aliquid vel non fecerit; sive etiam scientiam universalem vel particularem, per quam homo potest cognoscere utrum aliquid sit faciendum vel non faciendum, et secundum hoc conscientia dicitur urgere vel impedire ». *Quodlib* , III, art. 26. Le contexte montre que par *scientiam universalem*, il faut entendre les premiers principes de la syndérèse (majeure du syllogisme pratique) et par *scientiam particularem*, l'application qu'en fait la raison inférieure ou supérieure à une action donnée (mineure du syllogisme).

2) *In II Sent.*, dist 24, q. 2, art. 4 ad 3um ; dist. 39, q. 3, art. 1 ; art. 2, ad 2um.

3) « Conscientia obligat, non virtute propria, sed virtute praecepti divini : non enim conscientia dictat aliquid esse faciendum hac ratione quia sibi videtur ; sed hac ratione quia a Deo praeceptum est ». *Ibid.*, dist. 39, q. 3, art. 3, ad 3um.

l'action même du lien physique. Dans l'ordre moral, cette nécessité ne peut être une coaction, incompatible avec le libre arbitre ; elle sera une obligation imposée à la volonté par l'action de ce lien moral qu'est le commandement du supérieur, en dernière analyse, le précepte divin. Or, dans l'ordre matériel, cette action coactive de l'agent externe s'opère par le contact matériel du lien et de la chose liée. Donc dans l'ordre moral, le commandement divin n'atteindra la volonté que par un contact spirituel qui n'est autre chose que la connaissance du commandement. Si donc un sujet n'est capable d'aucune connaissance de la loi divine, ou s'il ignore celle-ci, — à moins qu'il ne soit tenu de la connaître, — ce sujet est en dehors des atteintes de la loi : il n'est pas lié par elle [1]). Au contraire s'il la connaît, il est *ipso facto* tenu de la suivre, sous peine de faute morale. Or, dans l'ordre matériel, c'est la même vertu qui opère dans l'agent et le patient, puisque le patient n'agit que par le contact du principe agissant et que celui-ci n'opère qu'en atteignant le patient. Il en sera donc de même dans l'ordre moral où le contact se fait par la science : c'est par la même vertu que le commandement oblige et que la *science* de ce commandement oblige, car le précepte n'oblige que par le contact que donne la science de ce précepte, et la science du précepte n'a de valeur que pour autant qu'elle est l'écho du précepte lui-même. Or, on le sait, la conscience n'est que l'application de la science à l'acte qu'on va faire. On peut donc dire de la conscience ce qu'on a dit de la science : la conscience, comme la science, oblige en vertu du précepte divin [2]).

1) « Ex imperio alicujus regis vel domini non ligatur aliquis, nisi imperium attingat ipsum cui imperatur ; attingit autem ipsum per scientiam. Unde nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante *scientia* illius praecepti ; et ideo ille qui non est capax *notitiae*, praecepto non ligatur ; nec aliquis ignorans praeceptum Dei, ligatur ad praeceptum faciendum nisi quatenus tenetur scire praeceptum. Si autem non teneatur scire, nec sciat, nullo modo ex praecepto ligatur ». *De Veritate*, q. 17, art. 3

2) « Sicut in corporalibus agens corporale non agit nisi per contactum, ita in spiritualibus praeceptum non ligat nisi per scientiam ; et ideo sicut est eadem vis

Mais, on l'a vu, cette voix de la conscience qui nous transmet la loi divine est parfois trompeuse. La conscience erronée conserve-t-elle sa valeur obligatoire quand elle nous commande des actes qui, de fait, sont proscrits par la loi de Dieu ? Comment la majesté du souverain Législateur sera-t-elle sauvegardée si l'homme est tenu de suivre pareille conscience ?

Saint Thomas a connu une théorie qui soulignait ce respect dû à l'ordre moral objectif. D'après certains, écrit-il dans son *Commentaire des Sentences*, il faudrait distinguer trois cas. Quand il s'agit d'actions de soi bonnes, la conscience qui inculque l'obligation de les faire, est évidemment vraie ; on doit donc la suivre en toute hypothèse et l'on ne peut jamais réformer ce jugement soustrait à toute erreur. S'agit-il d'actions indifférentes que la conscience,

qua tactus agit et qua virtus agentis agit, cum tactus non agat nisi ex virtute agentis, et virtus agentis non nisi mediante tactu; ita eadem virtus est qua praeceptum ligat et qua *conscientia* ligat; cum praeceptum non liget nisi per virtutem scientiae, nec scientia nisi per virtutem praecepti. Unde cum conscientia nihil aliud sit quam applicatio notitiae ad actum, constat quod conscientia ligare dicitur vi praecepti divini ». *Ibid.* Tel est du moins le texte reçu ; mais l'exposé que nous venons de faire de ce texte aura averti le lecteur que nous préférons lire *scientia,* au lieu du mot *conscientia* souligné par nous dans la citation. A notre avis, dans tout cet article du *De Veritate,* il n'est question de la conscience que dans la dernière phrase reproduite à l'instant : *unde cum conscientia...* et tout le développement précédent est relatif à la *science* du précepte, *scientia, notitia,* considérée comme source de la conscience. L'idée fondamentale du saint Docteur est simple : la loi morale, à l'état purement objectif, aussi longtemps qu'elle n'est pas atteinte par la connaissance *(scientia, notitia)* n'intéresse pas la volonté; celle-ci n'est liée que par la connaissance qu'on a de la loi. Or, cette connaissance aboutit sans doute au jugement de la conscience, mais elle est constituée par la majeure et la mineure du syllogisme opératif : concrètement par la connaissance des principes de la syndérèse et des données abstraites de la science morale. Dans le texte « nullus ligatur per praeceptum, nisi mediante *scientia* praecepti », il ne serait donc pas question, directement, de la conscience, mais de son principe générateur, à savoir la connaissance des prémisses dont le jugement de conscience est la conclusion. La lecture *scientia* que nous proposons cadre beaucoup mieux, semble-t-il, avec tout le contexte précédent et les mots immédiatement subséquents où il n'est question que de *scientia.* Le sens du mot *scientia* en cet article troisième serait donc bien le même que dans l'article premier et, dans l'hypothèse émise plus haut, dans la réponse à la seconde objection de l'article deuxième.

erronément, imposerait comme obligatoires, il faudrait suivre les injonctions de la conscience, non certes en toute hypothèse, puisque le jugement est erroné, mais aussi longtemps qu'il n'est pas rectifié ; il faut donc ou réformer son jugement ou le suivre. Mais s'agit-il d'actions de soi mauvaises, ici aucune concession n'est permise : la conscience qui inculquerait l'obligation de les faire, n'a aucune valeur morale et ne peut être suivie [1]).

Saint Thomas ne se rend pas à ces scrupules : dans tous les cas, écrit-il, la conscience erronée oblige. Car le principe est universel : la volonté ne tend vers son objet, le bien, que dans la mesure où elle est éclairée par la raison. Et donc puisque cette mise en lumière du bien se fait, finalement, par cet acte de raison, qui est le jugement de conscience, l'acte de volonté n'est moralement bon que s'il se conforme à la dictée de la conscience. Ce que, à tort ou à raison, la raison a perçu comme obligatoire, lie par là même la volonté. Si la volonté s'écarte de ce que la conscience promulgue, comme bien obligatoire, il y a là fuite du bien, et donc, mal moral. Si la raison présente comme défendu un acte objectivement bon, la volonté ne peut suivre ce dictamen sans devenir mauvaise. Et voilà en quel sens la conscience oblige : de même que celui qui est lié corporellement perd la liberté physique de ses mouve-

1) C'est la position que prenait la *Summa Theologiae* attribuée à Alexandre de Halès. « Sunt quinque genera operum. Quaedam ita bona quod nullo malo fine fieri possunt, ut diligere Deum propter se. Et sunt quaedam ita mala, ut nullo fine bono fieri possunt ut fornicari, et mentiri et hujusmodi. Sunt autem alia hujusmodi opera quae bona sunt in genere et possunt tamen fieri malo fine, ut dare eleemosynam, quod potest fieri causa in anis gloriae. Sunt alia quae sunt mala in genere, ut ire ad lupanar, quod potest fieri bono fine, ad correctionem scilicet fornicariae. Sunt autem quaedam indifferentia omnino... Conscientia vero erronea non ligat quoad duo prima membra; sed error conscientiae est deponendus. Si namque conscientia dictat aliquod faciendum contra legem Dei, deponenda est ; et absolvitur homo ab hujusmodi vinculo. In aliis autem, etsi conscientia erronea non ligat, ligat tamen sub ratione conscientiae, dum non deponitur; ad hoc autem principaliter ligatur homo ut error deponatur ». *Op. cit.*, pars secunda, q. 120, membro 3, art. 1, fol. 308, col. 2.

ments, de même celui qui est tenu par les liens de la conscience perd la liberté morale de ses démarches. On ne dit pas cependant que l'acte fait en conformité avec une conscience erronée soit moralement bon ; on dit seulement que l'acte fait en désaccord avec pareille conscience est moralement mauvais [1]).

On conviendra toutefois qu'il faut maintenir une différence entre la conscience vraie et la conscience erronée. Sans doute, répond saint Thomas. La conscience vraie oblige *simpliciter et per se*, en ce sens que son objet objectivement bon oblige en vertu de sa bonté intrinsèque. La conscience erronée n'oblige que *per accidens et secundum quid*. Car un objet intrinsèquement mauvais, considéré en lui-même, n'a évidemment aucune force obligatoire ; il n'oblige que pour autant qu'il apparaît comme bon [2]).

1) « Sive conscientia recte judicet sive non, voluntas obligatur hoc modo quod si judicium vel dictamen rationis quod est conscientia non sequitur actus voluntatis, inordinatus est ; et hoc est obligare, scilicet astringere voluntatem ut non possit sine deformitatis nocumento in aliud tendere, sicut ligatus non potest ire ». *In II Sent.*, dist. 39, q. 3, art. 3. — Il est à remarquer qu'Albert le Grand avait déjà noté, mais sans plus ample développement, la valeur obligatoire de la conscience erronée, dans tous les cas. *Summa de creaturis*, pars secunda, q. 72, art. 2, quaeritur 1°.

2) *In II Sent.*, dist. 39, q. 3, art. 3 in corp. et ad 1um. — Dans la question *De Veritate*, saint Thomas précise le sens des formules. La conscience vraie oblige *simpliciter*, c'est-à-dire absolument, en toute hypothèse : il vous est interdit de vous affranchir de son étreinte, et tant que celle-ci subsiste, vous êtes lié par elle. Au contraire, la conscience erronée oblige sans doute aussi longtemps qu'elle subsiste en vous ; mais qui pourra vous interdire de la déposer, quand vous aurez remarqué votre erreur ? Elle n'oblige donc que sous condition, *secundum quid*, c'est-à-dire dans l'hypothèse de sa persistance en vous. Ensuite, la conscience vraie oblige *per se ;* l'autre, *per accidens*. Qu'est-ce à dire ? Celui qui aime le vin en raison de son arome, aime l'arome *per se*, et le vin comme *per accidens*. De même celui qui adhère à sa conscience erronée en raison de la vérité qu'il croit y trouver, adhère *per se* à la vérité de la conscience ; ce n'est que *per accidens* qu'il s'attache à l'erreur qui, de fait, s'y trouve. *De Veritate*, q. 17, art. 4. — Quelques années après, saint Thomas reprenait la même pensée. Quelqu'un, trompé par la couleur, choisit du fiel, croyant prendre du miel. On dira de lui : *per se*, il choisit du miel ; c'est *per accidens* que son choix tombe sur du fiel. Car dans l'ordre de la volonté, on appelle objet *per se* ce qui est le terme intentionnel de la volonté, c'est-à-dire le bien perçu par la raison, et objet *per accidens* ce qui est en dehors de l'intention. Le fiel n'est qu'accidentellement

L'article V de la *Somme* rappelle à nouveau l'état de la question et donne la même solution. D'après certains, la conscience erronée obligerait quand il s'agit d'actes de soi indifférents, mais perdrait toute valeur en face d'actes de soi mauvais. Mais répond saint Thomas, c'est là bien mal raisonner. Vous admettez que la conscience erronée oblige quand elle porte sur des objets indifférents. Pourquoi oblige-t-elle ? Non certes, en raison de l'objet envisagé en lui-même, puisque cet objet est neutre. C'est donc en raison de la connaissance que vous avez de cet objet. L'objet vous a apparu comme bon ; et c'est à ce titre qu'il vous oblige. Raisonnez donc de même au sujet des objets mauvais en soi. Car ici non plus, l'objet n'a aucune valeur obligatoire. C'est donc en raison de la connaissance que vous en avez qu'il atteint et lie votre volonté. Il n'y a donc lieu d'établir aucune distinction : dans tous les cas, on commet une faute morale en ne suivant pas le dictamen de la conscience erronée [1]).

*
* *

Est-ce à dire que l'on fasse œuvre moralement bonne en le suivant ? La question est délicate : n'admettant pas d'actes

le terme de l'intention. De même, la volonté qui s'attache à une conscience erronée qu'elle croit vraie, s'y attache comme à son objet propre *(per se)* en raison de son apparence de vérité, quoique de fait, *per accidens*, l'erreur l'ait viciée. « In appetibilibus, illud est per se ad quod refertur intentio appetentis Bonum enim, inquantum est apprehensum, est proprium objectum appetitus. Illud autem quod est praeter intentionem est per accidens. Unde ille qui intendit eligere mel et eligit fel praeter intentionem, per se quidem eligit mel, sed per accidens fel. Sit ergo aliquis qui falsam rationem aestimet veram : puta si quis aestimet hoc esse verum quod bonum est fornicari. Si ergo immaneat huic rationi falsae putans eam esse veram, per se quidem immanet verae rationi, per accidens autem falsae. Intendit enim verae immanere ». *In VII Ethic.*, lect. 9 initio.

1) *1ª 2ªe*, q. 19, art. 5. — Vers la même époque, saint Thomas reprend les mêmes solutions et à côté des formules *per se, per accidens*, reproduites dans l'article cité de la Somme, introduit les expressions *formaliter, materialiter*, répondant à l'idée de péché formel et de péché matériel. « Objectum voluntatis secundum propriam rationem est bonum apprehensum ; et ideo actus humanus

indifférents *in concreto*, saint Thomas ne doit-il pas se prononcer ? D'après ce qui vient d'être dit de la conscience comme norme de la moralité formelle, l'hésitation ne semblerait guère possible. Et d'autre part, ne répugne-t-il pas de déclarer moralement bon un acte qui, de sa nature viole l'ordre essentiel des choses ? Après avoir répondu affirmativement à cette question de l'article cinquième de la *Somme : utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala*, saint Thomas donnera-t-il la même réponse à cette autre question qui introduit l'article suivant : *utrum voluntas concordans rationi erranti sit bona ?*

Le *Commentaire des Sentences* donne une solution en apparence radicale : si l'on ne suit pas le dictamen de la conscience erronée, l'on encourt la faute, *peccatum incurritur ;* et si on le suit, l'on n'évite pas davantage le péché, *peccatum non evitatur ;* car pour qu'un acte soit moralement bon il faut qu'il le soit en tous points : *bonum ex integra causa* [1]).

Et que l'on ne dise pas : voilà un cas typique de conscience perplexe : vous avez rendu le péché inévitable. — Il n'y a pas là, répond le saint Docteur, de perplexité dont on ne puisse se dégager. Sans doute, tant que subsiste l'erreur, on ne peut échapper à la faute, quelque parti que l'on prenne.

judicatur virtuosus vel vitiosus secundum bonum apprehensum, in quod *per se* voluntas fertur, et non secundum materiale objectum actus... Si ergo aliquid quod secundum se non est contra legem Dei, ut levare festucam de terra vel jurare, apprehendatur errante conscientia ut contra legem Dei existens et sic voluntas in ipsum fertur, manifestum est quod voluntas fertur, *per se* loquendo et *formaliter,* in id quod est contra legem Dei ; *materialiter* autem in id quod non est contra legem Dei, imo forte in id quod est secundum legem Dei ». *Quodlib.*, III, art. 27.

1) « Si fiat aliquid quod est secundum se malum, quod errans ratio judicat bonum, peccatum non evitatur ; si autem non fiat, peccatum incurritur ; quia unus defectus bonitatis sufficit ad hoc quod aliquid dicatur malum, sive desit bonitas quae est per accidens secundum quod res apprehenditur in ratione boni, sive bonitas quae est rei per se ; sed si sit altera tantum, scilicet quae est per accidens, non propter hoc erit actus bonus ». *In II Sent.*, dist. 39, q. 3, art. 3.

Mais on peut sortir de l'erreur ; et par là même, la perplexité cessera. Le cas n'est d'ailleurs pas unique : c'est dans une intention blâmable que vous êtes décidé à faire un acte de soi obligatoire. Si vous omettez de réaliser cet acte, vous êtes coupable, et vous l'êtes aussi si vous le réalisez, tant que subsiste l'intention mauvaise. Mais rétractez cette intention, et l'impasse à une issue [1]).

On aura toutefois noté les nuances d'expression ; et volontiers l'on traduirait : en ne suivant pas le dictamen de la conscience erronée, on encourt le blâme d'une faute formelle, *peccatum incurritur* ; en le suivant, on n'échappe sans doute pas au péché matériel, *peccatum non evitatur*, mais la moralité formelle est sauve. Est-ce cependant bien là la pensée de saint Thomas ? N'y a-t-il pas péché formel, même dans le second cas ? L'ignorance qui vicie le jugement de conscience ne serait-elle pas imputable ? Et dès lors, l'acte émanant d'une telle ignorance ne constitue t-il pas une faute morale ?

Car l'ignorance elle-même peut être une faute morale. Saint Thomas le reconnaît. L'ignorance est coupable, écrit-il, quand elle se rapporte à des choses que l'on peut et que l'on doit savoir : ainsi tout homme doit connaître la loi morale et les vérités de la foi, et en plus les devoirs particuliers de son état [2]). Cette ignorance est appelée par les juristes ignorance de la loi, *ignorantia juris* et répond à l'*ignorantia universalis* dont parle Aristote. Elle est opposée à l'ignorance du fait, *ignorantia facti* ou *ignorantia particularis*, atteignant les circonstances de l'acte concret.

1) « Simpliciter nullus perplexus est, absolute loquendo ; sed quodam posito, non est inconveniens, illo stante, aliquem perplexum fore ; sicut intentione mala stante, sive fiat actus debitus qui est in praecepto sive non fiat, peccatum incurritur ; similiter etiam, stante erronea conscientia, quidquid fiat, peccatum non vitatur. Sed potest homo conscientiam erroneam, sicut et intentionem pravam, deponere ; et ideo simpliciter non est perplexus ». *Ibid.*, ad 5um.

2) « Unicuique peccatum est ignorantia eorum quae ad bonos mores et fidei veritatem pertinent ; sed alicui in officio constituto est etiam peccatum ignorantia eorum quae ad suum officium pertinent ». *In II Sent.*, dist. 22, q. 2, art. 1.

Cette dernière ignorance excuse de toute faute, pourvu que dans une mesure suffisante on se soit efforcé de l'écarter ; l'ignorance de la loi, au contraire, n'excuse nullement de la faute. Sans doute ce qui se fait par ignorance est moins volontaire que ce qui s'accomplit en connaissance de cause ; mais puisque cette ignorance est coupable, l'acte qui en résulte est imputable à l'agent moral dans la mesure de sa négligence [1]).

Il faut le reconnaître : le laconisme de certaines formules des *Questions quodlibétiques* antérieures à la *Somme* est d'une rigidité oublieuse des nuances [2]). Mais les développements que saint Thomas fournit dans la question *De Malo* ne laissent subsister aucun doute au sujet de la pensée du maître.

1) « Si sit talis ignorantia cui nullo modo admisceatur ratio culpae ex eo quod ignorantia est, sic excusat in toto, sicut ignorantia invincibilis et ignorantia particularis, *adhibita tamen debita diligentia*. Ignorantia vero quae rationem culpae habet excusat quidem quantum ad aliquid, scilicet inquantum ignorantia est, quia sic habet quod involuntarium causet ; non autem excusat inquantum culpa est, quia sic rationem voluntarii retinet ; et ideo ignoratia universalis excusat sequens non ex toto, sed a tanto ». *In II Sent.*, dist. 22, q. 2, art. 2. — La question *De Veritate* ne fait que toucher la question : la conscience erronée excuse ou n'excuse pas selon que l'erreur porte sur des choses que l'on ne doit pas ou que l'on doit savoir : q. 17, art. 3, ad 4um ; art. 4, ad 5um. En cela, il n'y a d'ailleurs aucune perplexité dont on ne puisse sortir : art. 4, ad 8um. Si certains théologiens, remarque saint Thomas, ont dénié toute valeur à la conscience erronée portant sur des actes intrinsèquement mauvais, c'est qu'ils ont craint de devoir admettre, par voie de conséquence, que ces actes exécutés de bonne foi devenaient par ce seul fait moralement bons C'est là, reprend le saint Docteur, ne pas comprendre la portée des termes. Les deux notions de bien et d'obligation ne sont pas convertibles : ainsi, en observant un acte de conseil, on fait bien ; s'en suit il qu'on soit obligé de réaliser cet acte ? Quand donc on dit que la conscience erronée oblige, on ne dit nullement qu'en la suivant, on fasse, par là même, œuvre vertueuse. *Ibid.*, art. 4 initio.

2) On peut pécher de deux façons, écrit saint Thomas : en agissant contre sa conscience, celle-ci fût-elle erronée, ou en agissant contre la loi, quoique l'on crût l'acte permis. « Illud quod agitur contra legem, semper est malum, nec excusatur per hoc quod est secundum conscientiam ; et similiter quod est contra conscientiam est malum, quamvis non sit contra legem ». *Quodlib 8*, art. 13. C'est qu'en l'occurrence, il s'agit d'une ignorance de la loi, *ignorantia juris*, et non d'une ignorance de ce qu'on ne pourrait ou de ce que l'on ne devrait pas

Après avoir rappelé les deux espèces d'ignorance [1]) et noté que l'acte qui en résulte est imputable dans la mesure où l'ignorance est coupable [2]), saint Thomas reconnaît à la fois que l'ignorance de la loi peut n'être aucunement faute morale si en réalité cette ignorance est involontaire, *voluntarium praecedens* [3]) et que, au contraire, l'ignorance du fait peut être coupable, si, étant volontaire, *voluntarium sequens*, elle se rapporte à des circonstances de fait au sujet desquelles on devait s'enquérir [4]).

La *Somme* tient compte de cette double ignorance, appelée ici ignorance antécédente et conséquente. La première est involontaire, tout en étant cause de l'acte; l'ignorance du

connaître. « Error conscientiae non habet vim absolvendi vel excusandi quando ipse error peccatum est, ut cum procedit ex ignorantia ejus quod quis scire tenetur et potest; sicut si crederet fornicationem simplicem esse peccatum veniale, et tunc quamvis crederet peccare venialiter, non tamen peccaret venialiter, sed mortaliter ». *Ibid.*, art. 15. « Error quo non creditur esse peccatum mortale quod est peccatum mortale, conscientiam non excusat a toto, licet forte a tanto. Error vero quo creditur esse mortale quod non est mortale, ex conscientia ligat ad peccatum mortale ». *Quodlib. 9*, art. 15.

1) « Duplex scientia dirigit in actibus moralibus quae prohibere potest peccatum : una scilicet universalis per quam judicamus aliquem actum esse rectum vel deformem... alia est scientia particularis, scilicet circumstantiarum ipsius actus; universalis enim scientia non movet sine particulari ». *De Malo*, q. 3, art. 6. De fait, comme saint Thomas le dira plus clairement *1a 2ae*, q. 76, art. 1, le jugement de conscience relatif à un acte concret se présente comme la conclusion d'un syllogisme de cette structure : si tel fait est donné, telle obligation en résulte. Or tel fait est donné. Donc. La majeure énonce la loi ; l'ignorance de cette majeure s'appellera donc *ignorantia juris*. La mineure porte sur le fait circonstancié qui, étant réalisé, entraîne l'obligation d'observer la loi ; toute ignorance à son sujet se dénommera à juste titre *ignorantia facti*.

2) *De Malo*, q. 3, art. 6, ad 1um ; art. 8 circa med.

3) « Semper (aliquid) est involuntarium quantum ad id quod est ignoratum, sive ignoretur deformitas actus, puta cum aliquis nescit fornicationem esse peccatum..., sive ignoretur circumstantia actus ». *Ibid.*, art. 8 initio.

4) « Ignorantia dicitur voluntaria indirecte, quia non adhibet studium ad cognoscendum, et haec est ignorantia negligentiae ». Et celui-là sera négligent « si non applicet animum ad cognoscendum ea quae cognoscere debet vel simpliciter et secundum omne tempus (unde ignorantia juris ad negligentiam reputatur) vel in aliquo casu, ut cum quis emittit sagittam in aliquo loco ubi homines solent transire, ad negligentiam sibi imputatur si scire non studeat an tunc aliquis transeat ». *Ibid.*, art 8 circa med.

fait rentre dans cette catégorie, quand elle porte sur une circonstance que l'on ne doit pas connaître. Cette ignorance antécédente enlève tout caractère moral à l'acte qui en résulte : personne ne peut incriminer celui qui, malgré les précautions prises, *diligentia adhibita*, tue un passant dont il ignorait la présence. L'ignorance conséquente est multiple; l'ignorance du droit, provenant de la négligence, en est une des formes; cette ignorance, étant volontaire, n'enlève nullement le caractère moral de l'acte posé en cet état [1]).

L'article VI de la question dix-neuvième qui nous occupe tire les conclusions de ces données. La conscience erronée n'excuse pas de la faute, écrit saint Thomas, quand l'erreur est volontaire, provenant par exemple de la négligence à connaître ce que l'on doit savoir. Elle excuse de toute faute si l'erreur porte sur des circonstances du fait, pourvu qu'il n'y ait eu aucune négligence, *absque omni negligentia* [2]).

Les formules sont un peu rigides, il est vrai. On vient d'insinuer que l'ignorance du fait peut être coupable; ne devrait-on pas ajouter : l'ignorance de droit peut ne comporter aucune faute morale? Si de fait il y a eu impossibilité physique de s'enquérir de la loi, comment pourrait-il y avoir faute? Saint Thomas n'a pu négliger cette restriction que réclame le bon sens : qu'on lise à ce sujet certaines *questions quodlibétiques*, discutées peu de temps après la rédaction de la *1ª 2ªᵉ*, sinon contemporaines de celle-ci [3]).

1) *1ª 2ªᵉ*, q. 6, art. 8.

2) « Si ratio errans dicat quod homo teneatur ad uxorem alterius accedere, voluntas concordans huic rationi erranti est mala, eo quod error iste provenit ex ignorantia *legis* Dei quam scire tenetur Si autem ratio erret in hoc quod credat aliquam mulierem submissam esse suam uxorem et ea petente debitum velit eam cognoscere, excusatur voluntas ejus ut non sit mala, quia error iste ex ignorantia *circumstantiae* provenit quae excusat et involuntarium causat ». *1ª 2ªᵉ*, q. 19, art. 6.

3) Commet-on une faute en violant une constitution papale que l'on ignore ? se demande saint Thomas. Oui, répond-il, puisqu'il s'agit d'une loi que tout

Et cependant cette conclusion de l'article VI ne satisfait pas l'esprit de manière adéquate. L'on s'attendait à une autre formule. Saint Thomas a intitulé cet article : *utrum voluntas concordans rationi erranti sit bona;* et au lieu de se prononcer sur la bonté morale de l'acte, il se contente de répondre : si l'ignorance porte sur des circonstances du fait, l'acte qui émane de cette conscience erronée n'est pas faute morale : *talis error conscienciae excusat ut voluntas concordans rationi erranti non sit mala*. Pourquoi ne dit-il pas positivement : cet acte est moralement bon ?

Il le dit assez clairement, disent certains interprètes, puisque, au début de cet article, il identifie l'énoncé rappelé plus haut, avec celui-ci : *utrum conscientia erronea excuset*. Il faut donc comprendre ce dernier énoncé d'après le sens du premier — Nous pensons au contraire que le sens du premier énoncé se réduit à la portée du second : le raisonnement du saint Docteur en tout cet article ne tend directement qu'à prouver une chose : la conscience erronée tantôt n'excuse nullement de la faute, et tantôt elle en excuse. Qu'on lise les objections qui introduisent cet article : leur énoncé est rédigé pour provoquer une réponse négative : *videtur quod voluntas concordans rationi erranti sit bona;*

fidèle doit connaître. Mais il y a des cas d'impossibilité physique qui, manifestement, excusent de toute faute. « Ignorantia quae est causa actus, causat involuntarium; unde semper excusat, nisi ipsa ignorantia sit peccatum. Est autem ignorantia peccatum, quando ignorat quis quae potest scire et tenetur. Constitutionem enim Papae omnes suo modo scire tenentur. Si ergo aliquis nesciat per negligentiam, non excusatur a culpa, si contra constitutionem agat. Si vero aliquis habeat sufficiens impedimentum propter quod scire non potuerit, puta si fuit in carcere vel in terris extraneis ad quas constitutio non pervenit vel propter aliquid simile, talis ignorantia excusat ut non peccet contra constitutionem Papae agens ». *Quodlib. 1*, art. 19. — En général, l'ignorance du droit est coupable, écrit-il ailleurs; mais il y a des cas d'ignorance invincible : « ignorantia juris non excusat a peccato, nisi forte sit ignorantia invincibilis, sicut est in furiosis et amentibus; quae omnino excusat ». *Quodlib. 3*, art. 27, ad 2um. — Saint Thomas n'a donc jamais dit : l'ignorance de droit n'excuse en aucun cas, l'ignorance du fait excuse toujours. On ne peut se méprendre sur sa pensée : toute erreur, de fait ou même de droit, excuse si elle n'est pas coupable ; toute erreur, de droit ou même de fait, nous est imputable, si vraiment nous devions la prévenir.

qu'on lise la réponse qu'il fait à la première et à la troisième d'entre elles [1]). Si le saint Docteur a parlé de bonté morale dans l'intitulé de l'article, c'est pour souligner l'antithèse de cet article avec le précédent dont le titre parlait de malice morale; c'est ensuite pour rattacher, par l'énoncé même, cet article aux quatre premiers qui tous parlaient de la bonté de l'acte de volonté : *utrum bonitas voluntatis*, etc. Il reste donc que saint Thomas ne dit explicitement qu'une chose : la conscience erronée, en maints cas, excuse de la faute.

Soit, répondra-t-on. Mais par là même, il indique suffisamment l'autre énoncé, puisque l'un conduit logiquement à l'autre : la conscience n'est-elle pas, pour lui, la norme de la moralité formelle : *nullus ligatur per praeceptum nisi mediante scientia illius praecepti?* Et dès lors ne faut-il pas conclure qu'un acte, mauvais en soi, mais réalisé selon la dictée de la conscience qui le proclame bon, est moralement bon? — C'est là, redisons-le, dépasser la pensée de saint Thomas. Quand le saint Docteur souligne l'obligation de suivre le dictamen de la conscience erronée, il affirme uniquement qu'on commet une faute morale en ne la suivant pas; mais il n'entend aucunement canoniser l'acte émanant d'une telle conscience : qu'on se rappelle les textes où il proclame la valeur normative de la conscience. Il s'est opposé à ceux qui, par respect pour l'ordre moral objectif, niaient l'obligation de suivre une conscience erronée portant

1) Si la volonté qui se refuse à suivre le dictamen de la conscience erronée, objecte-t-il, est mauvaise, comme il a été prouvé à l'article cinquième, il faut dire *a pari :* la volonté qui suit ce même dictamen ne peut être que bonne. — Je nie la conséquence, répond saint Thomas : « Bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus; et ideo ad hoc quod dicatur malum id in quod fertur voluntas, sufficit sive quod secundum suam naturam sit malum, sive quod apprehendatur ut malum; sed ad hoc quod sit bonum, requiritur quod utroque modo sit bonum ». *1a 2ae*, q. 19, art. 6, ad 1um. Dans la réponse à la troisième objection, il reprend, sans y rien changer, ce qu'il a dit antérieurement de la conscience perplexe.

sur des objets mauvais en soi; mais, évitant l'extrême opposé, il se garde de proclamer formellement bon un acte émanant d'une telle conscience. C'est qu'il raisonne différemment selon qu'il s'agit du bien ou du mal. L'acte est mauvais, selon lui, par le seul fait qu'il est contraire à la conscience; sans doute l'acte peut être mauvais en soi, mais pour juger de la moralité formelle d'un acte, pas n'est besoin de recourir à cette malice intrinsèque; la norme subjective de la conscience est suffisante pour juger de la malice morale d'un acte. Au contraire, cette règle ne suffit plus quand il faut se prononcer sur la bonté morale d'une action : l'acte n'est bon que s'il est conforme à la dictée de la conscience *et* aux exigences de l'ordre moral objectif : *bonum ex integra causa.*

Il faut cependant, insistera-t-on, que cet ordre objectif nous soit connu : de quel droit peut-on m'imputer la violalation d'une loi que j'ignore ? — Sans doute, répondrons-nous, la loi n'atteint ma volonté que par la connaissance que j'en ai. Mais la question est de savoir quelle connaissance, d'après saint Thomas, est nécessaire et suffisante pour que la moralité objective soit imputée à l'agent moral. Voici, nous paraît-il, la réponse que donnerait le Docteur Angélique. Quand il s'agit des circonstances d'un fait, à supposer même qu'on puisse les connaître, d'ordinaire on ne doit pas s'en enquérir; l'ignorance où l'on se trouve à leur sujet *(ignorantia facti)* n'est nullement coupable; l'acte subséquent n'est donc entaché d'aucune faute morale. Mais il faudra raisonner tout autrement, si l'ignorance porte sur la malice morale objective d'un acte *(ignorantia juris)*. Sans doute, il arrive qu'on ne puisse connaître cette dernière; saint Thomas a prévu ces cas d'impossibilité ou d'ignorance invincible : manifestement ils excusent de toute faute [1]). Mais à supposer que l'on puisse avoir cette connaissance de l'ordre objectif, on doit l'acquérir : ici, qui peut, doit.

1) Cfr. supra, p. 424, note 3.

Et même une advertance actuelle à cette obligation de vaincre l'ignorance ne serait pas requise, pour rendre cette ignorance coupable; l'advertance, que les anciens appelaient interprétative, suffirait ici pour engendrer le désordre moral, nous ne disons pas le désordre complet que comporte une faute grave, mais ce désordre imparfait que saint Thomas appelle faute légère [1]).

Nous sommes, dès lors, en état de répondre à cette dernière instance que l'on pourra faire. Puisque d'après saint Thomas, il n'y a pas d'actes individuels indifférents, du fait qu'un acte mauvais en soi apparaît erronément comme moralement bon, saint Thomas ne peut se contenter de l'exempter de faute, il doit le proclamer formellement bon.

Saint Thomas répond sans ambages en cet article sixième : l'erreur de conscience peut provenir d'une ignorance de principe portant sur la malice objective de l'acte considéré *in abstracto*; dans ce cas, l'acte résultant de cette erreur, loin d'être formellement bon, est formellement mauvais, parce que, hormis le cas d'une impossibilité physique de s'enquérir de la loi morale, cet acte procède d'une ignorance conséquente, volontaire, de ce que l'on devrait savoir. Il importe peu à cet égard que cet acte soit rapporté à une fin bonne; comme on le dira à l'article

1) Cette dernière question, réservée de nos jours aux théologiens, ne peut être traitée ici; il fallait cependant en marquer la place. Par advertance interprétative, nous entendons une advertance qui n'a pas existé, mais qui, pouvant exister, aurait dû exister. Il semble bien que dans la pensée de saint Thomas, pareille advertance suffit pour rendre coupable, légèrement du moins, l'acte qui en résulte. « Quia de ratione culpae non est plus nisi quod sit privatio alicujus quod debitum est haberi, in potestate ejus qui privatur existens, ideo etiam ipsam ignorantiam secundum se possumus culpam dicere, si tamen ignorantia privative et non negative accipiatur : et dico ignorantiam privative acceptam quae est ejus quidem quod quis natus est et debet scire ». *In II Sent.*, dist. 22, q. 2, art. 1. Nous distinguons faute grave et faute légère. La faute grave acquiert une advertance actuelle ou virtuelle; mais l'advertance interprétative suffirait pour entraîner une faute légère. Nous ne pouvons qu'insinuer cette solution qui réclamerait une étude approfondie de la pensée de saint Thomas au sujet du péché véniel et de l'imputabilité des mouvements indélibérés des passions déréglées.

suivant, la poursuite d'une fin louable ne suffit pas pour rendre bon un acte mauvais; l'acte de celui qui veut mentir pour sauver son ami est et reste mauvais malgré la noblesse du but poursuivi.

Mais un second cas peut se présenter : l'erreur vient d'une ignorance de détail, portant sur des circonstances de l'acte concret que l'on ne pouvait ou que l'on ne devait pas connaître; alors l'acte résultant de cette erreur ne peut être ni bon ni mauvais. Cet acte procède en effet d'une ignorance antécédente, involontaire, de ce qu'on ne devait pas connaître; or l'erreur antécédente enlève tout caractère de volontaire et dès lors toute moralité formelle à l'acte qui en émane : *illa ignorantia quae causat involuntarium tollit rationem boni et mali moralis*. C'est en vain qu'on voudrait acculer saint Thomas à se prononcer sur la moralité d'un tel acte. Le saint Docteur à bon droit s'y refuse. C'est au sujet des seuls actes délibérés qu'il a déclaré impossible leur indifférence morale. Or, l'acte en tant qu'il procède d'une ignorance de fait antécédente n'est pas délibéré au point de vue moral, ni en soi comme il est manifeste, ni dans sa cause, puisque l'erreur est involontaire et innocente. Sans doute, cet acte concret pourra être rapporté à une fin et par là même il sera délibéré; et il faut ajouter que si cette fin est bonne, rien ici n'empêche que la bonté de la fin ne pénètre l'acte lui-même, puisque, l'acte n'étant pas mauvais, rien de la part de celui-ci ne fait obstacle à cette imprégnation. L'acte sera bon, parce qu'il aura été ultérieurement orienté vers une fin moralement bonne; mais cet acte en tant qu'il procède d'une ignorance antécédente, n'est ni bon ni mauvais; il est étranger à l'ordre de la moralité formelle, puisqu'un élément essentiel de celle-ci, la délibération, lui fait défaut.

Dom Odon Lottin, O. S. B.

(*La fin prochainement*).

XVI

L'ABSOLU PEUT-IL ÊTRE RELATIF?

Quiconque a étudié les arguments sur lesquels les agnostiques basent leur théorie, aura constaté la complaisance avec laquelle ils s'arrêtent, pour étayer leurs conclusions, à l'incompatibilité et à la contradiction qui existent entre l'idée d'absolu et celle de relatif. N'est-ce pas là une des soi-disant antinomies que Spencer a prétendu trouver dans l'idée de Dieu, antinomie qui doit à ses yeux mener nécessairement à la conclusion de l'agnosticisme [1])?

Des théologiens et des philosophes en assez grand nombre ont étudié ces théories et les ont réfutées avec succès; mais peut-être se sont-ils attachés trop exclusivement à montrer comment, prise à part, chacune des relations attribuées par Spencer et son école à l'idée de Dieu, n'implique aucune imperfection en Dieu. Il nous paraît utile d'expliquer *ex professo* la doctrine de la relation dans ses rapports avec l'Absolu, de faire voir ainsi dans quelle mesure ces deux idées s'excluent, dans quelle mesure elles sont compatibles, et de déduire de ces considérations générales une réponse plus directe et plus profonde aux objections agnostiques.

Réduisons donc à ses justes limites l'incompatibilité de ces deux concepts; c'est sera l'objet de la première partie

1) Voir p. ex. *First principles*, pp. 56-58. London, 1904.

de cette étude. Dans la seconde, nous donnerons les réponses particulières, correspondant à chaque aspect particulier des relations que Spencer déclare inhérentes à l'idée de l'Absolu.

I.

Notre examen portera successivement sur les relations de raison, sur les relations réelles, et sur les relations mixtes. Nous pouvons résumer, dès le début, nos conclusions dans les termes suivants : *a)* les relations de raison, que notre intelligence attribue à l'idée de l'Absolu, ne lui répugnent en aucune façon; *b)* les relations réelles à l'égard des créatures doivent être écartées de l'Absolu ; *c)* les relations réelles en Dieu lui-même ne sont pas impossibles; ce sont les relations réelles entre les personnes divines, relations dites *ad intra*, dont l'existence ne peut être connue que par voie de révélation. Les relations transcendantales en Dieu lui-même répugnent absolument.

Avant tout il y a lieu de se demander : qu'est-ce que l'Absolu? « Lorsque nous affirmons que Dieu est l'Absolu même, nous signifions qu'Il est essentiellement libre de toute dépendance, et par conséquent de toute ordonnance à quelque chose d'extérieur »[1]. Ce qui est libre de toute dépendance vis à-vis d'un être extérieur, voilà la notion fondamentale de l'Absolu; c'est en comparant tout relatif avec cette notion que nous devons voir quel relatif est incompatible, lequel est compatible avec l'Absolu.

Examinons d'abord les relations purement rationnelles. Celles-ci n'existent que dans notre intelligence ; telles sont par exemple les relations entre le genre et l'espèce, entre le rameau d'olivier et la paix, entre un être et cet être lui-même. « Parfois, nous dit saint Thomas, le rapport

1) Billot, *De Deo uno et trino*, p. 391. Romae, 1897.

(= respectus) signifié par ces choses, qui sont dites *ad aliquid*, existe uniquement dans l'appréhension même de la raison rapprochant l'un de l'autre : et alors c'est une relation de raison seulement. C'est ainsi que la raison compare l'homme à l'animal, comme l'espèce au genre »[1]). Et plus loin il ajoute : « Il faut répondre que les relations, qui accompagnent l'opération seule de l'intelligence, sont, dans les choses intelligées elles-mêmes, des relations de raison seulement, parce que la raison les établit entre deux choses intelligées »[2]). Notre intelligence peut-elle attribuer à Dieu de telles relations? Oui, et cela précisément parce que l'intelligence ne les attribue pas à Dieu en tant que relations *réelles*. C'est ainsi que, distinguant entre l'essence divine et les attributs divins, nous attribuons à cette essence une relation de raison à l'égard de ces attributs.

Mais, dira-t-on, pareille relation n'existe pas dans l'essence divine. Nous répondrons que l'essence divine n'est pas saisie comme si elle était réellement distincte des attributs divins; mais que l'intelligence la *conçoit* comme séparée et distincte, et cette relation n'existe pas, bien que l'intelligence la conçoive. Mais s'il en est ainsi, une telle conception de l'essence divine avec une telle relation n'est-elle pas fausse? Non, puisque l'intelligence sait très bien que la relation qu'elle conçoit de la façon indiquée n'est pas une chose *réelle* en Dieu, qu'en Lui essence et attributs sont une et même chose et ne peuvent donc être rapportés l'un à l'autre par une relation réelle comme s'il s'agissait de deux termes réellement distincts ; en un mot, cette relation de raison n'est qu'une fiction, un produit de la raison elle-même, ayant sa source et son existence dans l'intelligence et rien que dans l'intelligence.

Si telle relation n'est que dans l'intelligence, pourquoi dès lors l'attribuer à l'Absolu, alors qu'en celui-ci elle n'a

1) I P., q. 28, a. 1.
2) *Ib.*, ad 4um.

rien de réel? Parce que notre intelligence est limitée et bornée alors que son objet, Dieu, est infini et illimité. Or un être infini ne saurait être saisi dans son ensemble et en entier par une intelligence finie, mais seulement par portions et par morceaux. Voilà pourquoi l'intelligence distingue dans cet objet unique et simple divers aspects, diverses raisons. Parce qu'elle est incapable d'embrasser le tout, elle sépare des choses objectivement identiques et inséparables. Conformément à son mode de comprendre Dieu, qui consiste à Le comprendre, *quoad modum significandi*, comme les créatures, elle réfère ces parties distinctes d'un seul et même tout entre elles et au tout; elle établit des rapports là où en réalité il y a identité, et elle agit ainsi, tout en connaissant que ces distinctions et ces relations ne sont nullement objectives, mais purement subjectives.

De tout ceci une conclusion se dégage : les relations rationnelles que l'intelligence établit en Dieu lui-même n'impliquent aucune dépendance quelconque. Nous nous représentons l'Etre divin, que nous savons être absolu et indépendant, comme s'Il était sujet de relations; mais cela n'enlève rien à la propriété d'absolu, cela ne détruit pas le caractère d'indépendance : Dieu est, et reste, nonobstant ces relations, l'Etre par soi, l'Etre subsistant. Ces relations démontrent l'imperfection de notre façon d'atteindre l'Absolu, mais ne démontrent pas que cet Absolu est en lui-même relatif. Il est absolu, Il est connu comme tel, mais en même temps Il est appréhendé comme sujet de relations, qui ne sont nullement objectives. Il n'y a donc de ce chef aucune contradiction dans l'idée que nous possédons de l'Absolu.

Après avoir examiné les relations de raison en Dieu, nous devons porter notre attention sur les relations de l'Absolu à l'égard des créatures, et déterminer jusqu'à quel point celles-ci sont compatibles ou incompatibles avec l'idée d'Absolu. Or il faut ici, de prime abord, écarter toute relation réelle, qui relierait Dieu à la créature. Ce qui est absolu ne peut dépendre d'un autre être en dehors de lui,

ne peut donc être ordonné à un autre être par une relation réelle. La relation réelle envers un autre être comporte une dépendance à l'égard d'un être distinct, extérieur, étranger. Pareille relation suppose en effet deux termes, deux êtres réellement distincts, et suppose en outre que l'un des deux termes se rapporte réellement à l'autre, ou, si la relation est mutuelle, que les deux êtres se réfèrent (mutuellement) l'un à l'autre. Telle est par exemple la relation de paternité dans les créatures : par cette relation, le père a une certaine dépendance à l'égard de son fils; c'est en effet par cette relation qu'il est père. Cette dépendance serait donc inhérente à la relation réelle en Dieu, du moment que cette relation référerait à un terme réellement distinct un terme extérieur à Dieu. Voilà pourquoi l'Absolu ne peut avoir aucune relation réelle avec la créature. Tel est l'enseignement de saint Thomas : « L'être qui est nécessairement par soi (= l'absolu) n'est pas référé à un être qui lui est extérieur, rien ne l'empêche cependant qu'il se réfère à quelque chose en lui-même (= comme dans la Trinité) »[1]).

Dans cet exposé, nous avons conclu à l'impossibilité de toute relation réelle en Dieu à l'égard des créatures, à raison de la dépendance que cette relation impliquerait en Dieu envers la créature. Pareille dépendance serait inévitable, parce que la créature serait le second terme de la relation, terme ayant son existence propre et distincte. Ce n'est donc pas du rapport, de la relation en elle-même, mais du rapport à un terme possédant un être distinct et différent de l'être du sujet référé, que nous avons fait jaillir cette dépendance. En ce sens nous disons : « Quod est *ad aliud* ordinatum, id ab illo quadantenus pendet; repugnat autem realitatem divinam a creaturis utcumque pendere »[2]).

Cette impossibilité de poser en Dieu une relation réelle à l'égard de la créature vaut, quelle que soit la théorie

1) *De Pot.*, q. 8, a. 1, ad 10.
2) De Backer, *Theologia naturalis*, p. 140. Paris, 1908.

qu'on professe sur la nature de la relation réelle. Si l'on adopte celle de saint Thomas et de son école, vivement combattue sur ce point par Suarez et ses disciples, l'impossibilité de la relation réelle susdite devient encore plus manifeste. Le saint Docteur distingue entre la réalité accidentelle de la relation (l'*esse in*) et sa raison propre, qui est de relier, de référer (l'*esse ad*); il enseigne que sous le premier aspect la relation réelle est un accident, inhérent au sujet, réellement distinct de lui, faisant composition avec lui. « Dans les choses créées la relation se compare à l'absolu comme l'accident au sujet »[1]).

Or « la raison d'accident contient une imperfection, parce que l'être de l'accident est *être dans* et *dépendre du* et *faire composition avec* le sujet : voilà pourquoi selon la raison d'accident rien ne peut être affirmé de Dieu »[2]). Si donc d'après la théorie thomiste, la relation est un accident, il n'y aura point de place pour elle en Dieu. Cette théorie implique en effet une vraie dépendance de l'accident à l'endroit du sujet auquel il est inhérent. Il y aurait donc en Dieu quelque chose de dépendant : or l'être absolu ne peut avoir en lui rien de dépendant sous peine de ne plus être l'absolu. « Deo enim nihil accidere potest »[3]). Telle est la raison sur laquelle s'appuie saint Thomas pour nier cette dépendance en Dieu, là où il traite des relations trinitaires : « Bien que l'on admette qu'il y ait des relations en Dieu, il ne s'ensuit pas qu'en Dieu il y ait un être dépendant »[4]). La relation prédicamentale répugne donc à l'absolu : « l'être propre que (la relation) ajoute à la substance ne dépend pas seulement de l'être de la substance, mais encore de l'être d'un objet extérieur »[5]). Saint Thomas montre ensuite comment cette dépendance ne se vérifie pas dans les relations

1) *C. Gent.*, l. 4, c. 14.
2) *I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 3.
3) *C. Gent.*, l. 4, c. 14.
4) *C. Gent.*, *loc. cit.*
5) *Ibid.*

trinitaires, précisément parce que celles-ci ne sont pas prédicamentales, pas accidentelles, mais subsistantes, ainsi que nous le ferons voir plus loin. Pour répondre par conséquent aux objections de Spencer, il faut lui concéder que la relation réelle envers les créatures ne peut convenir à l'Absolu, mais il faut en même temps nier que l'Absolu soit relatif par une relation prédicamentale qui le relierait aux créatures; il faut donc faire ressortir comment de toutes les relations qu'il prétend être inhérentes à l'Absolu, aucune n'est vraiment réelle et prédicamentale. Son argumentation ne peut donc de ce chef aboutir.

C'est ici l'endroit de parler des relations *mixtes* entre Dieu et les créatures, relations dont il est question chez les théologiens et chez les philosophes. La doctrine des relations mixtes est en tout point conforme à ce que nous venons d'exposer. On entend par relations mixtes, des relations qui dans un terme, à savoir dans les créatures, sont réelles à l'égard de l'Absolu, tandis que, dans l'autre terme, à savoir dans l'Absolu, elles sont purement rationnelles. Il est évident que des relations réelles qui se trouvent dans les êtres créés et les relient à Dieu ne répugnent nullement à l'idée de Dieu, mais sont au contraire postulées nécessairement du moment que cet Absolu a créé ou agit *ad extra*; d'un autre côté les relations qui dans l'Absolu sont de « pure raison », n'enlèvent rien au caractère d'Absolu, et ne sont pas incompatibles avec ce caractère. Ajoutons une dernière considération sur ces relations rationnelles dans l'Absolu : de telles relations, loin d'être exclues par l'Absolu, sont au contraire une conséquence naturelle de son être et de sa perfection. Ici nous pouvons adopter l'argumentation du Docteur Angélique, par laquelle il démontre que les relations de raison ne s'opposent nullement à la simplicité divine. Saint Thomas pose comme principe que plus un être est simple, plus il est puissant, plus vaste est la portée de sa causalité. Enonçons le même principe comme suit : plus un être est absolu, plus il est puissant : « Moins

sa puissance est limitée, plus sa causalité s'étendra au loin. Or il faut nécessairement concevoir une relation entre ce qui est principe et ce qui dérive du principe : non seulement une relation d'origine, selon laquelle les êtres qui dérivent du principe ont leur source en celui-ci, mais encore une relation de diversité : parce que l'effet est nécessairement distinct de la cause, puisque rien n'est cause de soi-même »[1]). S'il en est ainsi, il y aura nécessairement des relations de raison dans l'Absolu à l'égard des créatures, relations découlant de la causalité universelle de l'Absolu, laissant pourtant intacte l'indépendance d'être de l'Absolu. Dans l'Absolu par conséquent « il n'y a pas de relation réelle envers les créatures, mais des relations de raison seulement, pour autant que les créatures se rapportent à Lui »[2]).

Pour être complet, il nous reste à dire un mot sur les relations réelles au sein de Dieu même. Il faut tout d'abord écarter ici, comme incompatible avec l'Absolu, toute relation réelle *transcendantale*. Celle-ci n'est autre chose que ce qui relie la puissance à l'acte, et vice versa. Elle existe donc entre l'essence et l'existence, la substance et l'accident, et elle se confond avec la nature même de l'être incomplet auquel elle s'attribue. L'âme est transcendantalement ordonnée au corps et le reste, alors même qu'elle en est séparée; cette ordonnance est enracinée en elle, ou plutôt se confond avec sa nature même. La relation transcendantale présuppose donc une imperfection, une dépendance, puisque le sujet de cette relation doit être nécessairement incomplet, sinon son ordonnance essentielle à un autre principe serait chose impossible. Ainsi, nous concluons : puisque l'Absolu est par définition et par essence même être tout complet, tout parfait et indépendant, il faudra écarter de Lui toute relation transcendantale, qui nécessairement ferait de Lui un être incomplet, imparfait et dépendant.

1) *De Pot.*, q. 8, a. 8.
2) I P., q. 13, a. 7.

Faudra-t-il également rejeter de l'Absolu toute relation réelle, non pas à l'égard des créatures, mais relation « ad intra », dans le sein même de la divinité, à savoir la relation dont la Révélation nous enseigne l'existence et la nécessité pour les trois Personnes divines de la Trinité? Bien que cette question relève de la théologie et non de la philosophie, nous croyons utile de l'effleurer, afin de présenter une théorie complète de la relation, en regard des objections de l'agnosticisme. Ici encore notre réponse sera : que des relations réelles de ce genre ne sont nullement exclues par l'Absolu divin. Certes, sans la Révélation, la raison ne pourrait affirmer l'existence en Dieu de pareilles relations, mais une fois la Révélation présupposée, la raison peut montrer comment ces relations ne répugnent pas à l'Absolu divin. Il nous suffira d'attirer l'attention sur les deux principes suivants : il est nécessaire que ces relations divines, bien que réelles, ne soient nullement prédicamentales, mais subsistantes ; il faut que ces relations subsistantes rapportent l'essence divine à un terme, qui soit la même essence divine, à un terme dont l'être ne soit pas différent de celui du sujet référé.

Pour expliquer ces principes, reprenons les choses de plus haut. La catégorie de la relation a ceci en propre que *ex genere suo*, en tant qu'elle est relation, elle ne fait autre chose qu'ordonner un être à un terme distinct, établir en lui un rapport à un autre, donner à un sujet l'*esse ad*, ainsi que les scolastiques se sont plu à l'exprimer. Toutes les autres catégories au contraire posent *ex genere suo* quelque réalité : il suffit de songer à la substance, à la qualité, à la quantité, etc., qui toutes supposent des réalités, des perfections, soit subsistantes, soit inhérentes ; seule la catégorie de la relation ne comporte pas par soi l'*esse in* mais seulement l'*esse ad* du sujet dont elle est affirmée. Si nous transportons cet *esse ad* dans l'Absolu, il est clair que cette relation en Dieu ne sera pas, du moins *ex genere suo*, nécessairement une imperfection. Tel est le sens de l'en-

seignement de saint Thomas : « Si consideremus propriam rationem cujuslibet generis, quodlibet aliorum generum, praeter *ad aliquid*, importat imperfectionem... *Ad aliquid* autem, etiam secundum rationem generis non importat aliquam dependentiam ad subjectum, immo refertur ad aliquid extra, et ideo etiam secundum rationem generis in divinis invenitur. Et propter hoc tantum remanent duo modi praedicandi in divinis, scilicet secundum substantiam et secundum relationem »[1]). S'il n'y a donc pas imperfection *ex genere suo*, on n'aura pas le droit de proclamer à priori l'impossibilité de la relation réelle dans l'Absolu, le Tout-parfait ; il faudra examiner de plus près et chercher à découvrir si l'imperfection (et partant l'impossibilité) ne jaillit pas d'une autre source quelconque. Appelons à présent à notre aide les deux principes que nous avons indiqués plus haut. Tout d'abord les relations réelles que nous admettons en Dieu ne sont pas prédicamentales, mais subsistantes : toutes les incompatibilités et tous les inconvénients énumérés plus haut, découlant de la prédicamentalité de la relation réelle, disparaissent du coup. La relation divine subsistante (dont le rapport, l'ordonnance est précisément réelle par l'essence divine elle-même, le *ipsum esse* divin) n'inclut dans son concept aucune imperfection : si en effet la relation est réelle par la subsistence divine elle-même, il n'y aura en Dieu, du chef de pareille relation, aucune composition, aucune distinction réelle entre l'essence divine et la relation, aucune composition de puissance et d'acte. C'est pour cela que saint Thomas écrit, à propos de la relation de paternité divine : « Istud ergo esse paternitatis non potest esse aliud esse quam esse essentiae ; et cum esse essentiae sit ipsa essentia, et esse paternitatis sit ipsa paternitas ; relinquitur de necessitate quod ipsa paternitas secundum rem est ipsa essentia : unde non facit compositionem cum ea... »[2]). Ailleurs il écrit à bon droit : « Ex hoc etiam

1) *I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 3.
2) *Ib.*, d. 33, q. 1, a. 1.

patet quod relatio in divinis non est absque absoluto, aliter tamen comparatur ad absolutum in Deo quam in rebus creatis. Nam in rebus creatis comparatur relatio ad absolutum sicut accidens ad subjectum; non autem in Deo sic, *sed per modum identitatis*, sicut est de aliis quae de Deo dicuntur » [1]). Loin donc de s'exclure, la relation réelle divine et l'Absolu divin s'identifient, dans un certain sens. En Dieu donc, si relations réelles il y a, celles-ci doivent nécessairement être subsistantes : d'un côté, la relation réelle, dans la mesure où elle est rapport, être *ad aliquid* (ce qui est la raison même de la relation), est indifférente à inhérer ou à subsister, elle n'exige pas une de ces manières d'être plutôt que l'autre [2]); d'un autre côté, l'Absolu est infiniment simple: si donc il y a en lui des relations réelles, elles ne peuvent l'être que pour autant que ces relations soient réelles par l'essence divine elle-même, c'est-à-dire que pour autant qu'elles sont subsistantes.

Nous avons aussi appelé l'attention sur la nécessité pour les relations réelles divines de référer l'essence divine à un terme dont l'être ne soit pas distinct de l'être divin lui-même. Il est, en effet, nécessaire d'écarter de l'Absolu tout ce qui comporte une dépendance, une imperfection. Or les relations divines envisagées par rapport à leur terme, n'impliquent aucune imperfection, aucune dépendance. Pour le comprendre, il suffit de ne pas perdre de vue que ces relations ne relient pas leur sujet à quelque terme dont l'être serait réellement distinct du sujet. La raison a été vue plus haut : si la relation divine devait relier son sujet à un terme dont l'être serait réellement distinct de celui du sujet référé, le sujet divin (le Père par exemple) deviendrait par là même dépendant vis-à-vis d'un être créé, d'un être différent de Lui; l'Absolu deviendrait dépendant et cesserait d'être Absolu. Si au contraire le sujet divin est référé à un terme

1) *C. Gent.*, c. 14, l. 4.
2) Billot, *op. cit.*, p. 381.

dont l'être est l'essence divine elle-même, le même que celui du sujet, l'Absolu ne dépendra pas d'un autre être, d'un être créé, et restera l'Absolu. Alors il n'y aura pas de dépendance, mais simple rapport, *respectus ad*, exigé et postulé nécessairement par l'infinie perfection de l'Etre pur [1]). C'est là la raison dernière pour laquelle les trois personnes divines ont toutes la même essence divine. Saint Thomas énonce ce principe, lorsqu'il enseigne : « Ad 10um dicendum, quod id quod necesse est per se esse, non refertur ad aliquid quod sit extraneum ab ipso : nihil tamen prohibet quin referatur ad aliquid intra ipsum. Unde cum non dicatur esse necesse per aliud, dicitur necesse per seipsum » [2]).

Nous pouvons faire remarquer encore que du moment que l'on admet en Dieu une relation réelle subsistante, cette relation ne peut, de par son concept même, rapporter Dieu à un terme possédant un être distinct et différent de l'être divin : cette relation étant subsistante ne peut dépendre d'un autre être; or, il faudrait forcément admettre pareille dépendance si l'on admettait que la relation réfère Dieu, par exemple, à une créature; par cela même, la relation subsistante cesserait d'être subsistante.

Conclusion générale : les relations réelles subsistantes ne répugnent pas à l'Absolu, mais la raison, abandonnée a elle-même, n'arrive pas à affirmer l'existence de pareilles relations.

II

Après ces considérations générales, nécessaires à l'intelligence des objections agnostiques, envisageons les principaux arguments Spencériens, qui, prétendent introduire la

1) Cfr. Franzelin, *De Deo trino*, p. 336. Romae, 1874.
2) *De Pot.*, q. 8, a. 1, ad 10.

contradiction dans notre connaissance de Dieu et ramener notre concept de l'Absolu, à un concept du relatif.

Voici ces arguments :

1) L'Absolu étant connu par nous est par là même réduit à la catégorie des relatifs : car tous nos concepts ont leur source dans le relatif.

2) L'Absolu étant connu devient par là même relatif : car l'objet connu implique nécessairement une relation envers le sujet connaissant.

3) L'Absolu étant connaissant, devient relatif : qui dit connaissant dit relation au connu.

4) L'Absolu étant volition devient relatif, puisque le vouloir implique relation au voulu.

5) L'absolu étant cause devient relatif, car ce qui est cause dit relation à l'effet.

Que faut-il penser de la première de ces assertions? Nous nions que l'Absolu, parce qu'Il est connu, soit nécessairement réduit à la catégorie des relatifs. Par relatif nous entendons ici le fini, le limité, le contingent. La question se ramène donc à ce qui suit : pouvons-nous connaître l'Absolu, l'Infini, sans le connaître comme relatif, comme fini? Oui. En effet, bien que tous nos concepts de l'Absolu soient déduits et tirés des êtres relatifs et finis, il ne s'ensuit pas nécessairement que tout concept de l'Infini et de l'Absolu soit un concept représentant un fini et un relatif : nous ne connaissons donc pas l'Absolu comme relatif. Pour le comprendre, il suffira d'étudier le processus selon lequel notre intelligence remonte au concept de l'Absolu. Reconnaissant que l'objet adéquat de notre intelligence est l'être en général et que l'objet propre de cette même intelligence dans la vie présente est l'être matériel, la « quiddité » abstraite des êtres sensibles, nous savons que tous nos concepts sont tirés du monde sensible qui nous entoure; nous acquérons ainsi des concepts des êtres relatifs au milieu desquels nous vivons. Nous appuyant ensuite sur les principes de causalité, de raison suffisante et de contradiction,

principes dont la portée est universelle et l'évidence certaine, nous constatons que ces relatifs n'ont point en eux ni en d'autres relatifs leur raison d'être finale et dernière, et nous concluons qu'ils doivent l'avoir dans un Etre qui est cause première de tout relatif. Cet Etre doit avoir en soi-même sa raison d'être ; Il ne peut être causé par aucun autre être ; il est nécessaire que l'être même soit son essence ; Il est nécessaire, indépendant, et partant Absolu. A cet Etre doivent convenir toutes les perfections, et de Lui doivent être écartées toutes les imperfections. Toutes les perfections par conséquent, que nous trouvons à l'état fragmentaire dans les créatures, semées et répandues dans toutes les catégories des êtres relatifs connus par nous, devront être attribuées à cet absolu, dont l'existence nous est déjà connue comme nécessaire pour expliquer le contingent et le relatif existant. Mais pour attribuer à l'Absolu les concepts déduits des relatifs, nous avons recours au triple procédé d'affirmation, de négation et de surélevation [1]). De cette façon nous éliminons du concept de l'Absolu toute imperfection, nous posons en lui toute perfection, et nous élevons celle-ci à l'infini. Le concept ainsi obtenu pourra s'appliquer désormais à l'Absolu ; ce sera un concept *analogique*, déduit des êtres finis, qui, tout en restant tiré des relatifs et des contingents, n'affirmera *dans l'objet* auquel il s'applique, rien de relatif ou de limité. On voit par là qu'il n'y a qu'un moyen, unique, qui permette d'échapper à l'objection Spencérienne : c'est d'admettre la valeur des concepts analogiques. C'est ce qui démontre l'importance capitale, que prend de nos jours la doctrine de l'analogie [2]). Nous ne pouvons en effet atteindre l'Absolu par nos sens, à la façon du physicien qui touche et voit les objets ; nous ne pouvons non plus l'atteindre par l'imagi-

1) Cfr. MERCIER, *La psychologie*, pp. 387-388. Louvain, 1899 ; BITTREMIEUX, *De analogica nostra cognitione et praedicatione Dei*, pp. 81-91. Lovanii, 1913.
2) Cfr. BALTHASAR, *L'être et les principes métaphysiques*, pp. 41 suiv.

nation, l'Absolu ne se laissant pas étreindre dans les formes finies d'une image; l'intelligence aussi est incapable d'embrasser l'Absolu par une connaissance compréhensive, laquelle ne serait autre qu'une connaissance adéquate à son objet et partant infinie ; mais il lui est possible de l'atteindre par une connaissance analogique, imparfaite, mais vraie. « Aucune image n'est un moyen suffisant pour nous montrer l'essence divine »[1]), mais le concept analogique sera l'aile nécessaire pour nous élever à la connaissance de l'Absolu. Nous pouvons donc conclure : grâce à la connaissance analogique, nous ne plaçons pas l'Absolu et le relatif dans une même catégorie.

On affirme que l'Absolu, étant connu, acquiert une relation avec le sujet connaissant et que pareille relation est en opposition avec l'idée de l'Absolu : telle est la seconde objection. Voici la réponse : la relation du connu au connaissant est une relation de pure raison; or cette relation de raison n'implique dans l'Absolu aucune dépendance quant à son être; de plus nous nous rendons compte que cette relation rationnelle est une fiction de notre esprit, laissant intacte l'indépendance de l'Etre absolu auquel notre esprit attribue cette relation. Il y a donc tout au plus une imperfection dans notre mode de connaître l'Absolu, mais il n'y a pas de contradiction dans l'Absolu lui-même. Gisler[2]) s'est posé l'objection dans les termes suivants : « Wenn nun das « Absolute » in dem Denkakt eintritt, wird es relativ, d. h. es bekommt eine Beziehung zum denkenden Subjekt ». Il est insuffisant de répondre que l'Absolu ne peut être atteint ni par les sens ni par l'imagination, que notre connaissance de l'Absolu est analogique et non compréhensive. Car les adversaires pourraient riposter : même dans la connaissance analogique, l'Absolu acquiert une relation au

1) S. Thomas, *In II Cor.*, c. 12.
2) *Der Modernismus*, S. 369, 2. Auflage, 1912.

sujet pensant. Il faut donc faire ressortir comment cette relation est purement rationnelle, et partant ne détruit pas le caractère d'Absolu dans le sujet auquel elle s'attribue. Telle est la doctrine de saint Thomas : « Omnis enim relatio quae consequitur propriam operationem alicujus rei aut potentiam, aut quantitatem, aut aliquid hujusmodi, realiter in eo existit; aliter enim esset in eo, solo intellectu, sicut apparet de scientia et scibili; relatio enim scientiae ad scibile consequitur actionem scibilis; scibile enim eodem modo se habet, quantum in se est, et quando intelligitur et quando non intelligitur; et *ideo relatio in sciente realiter est, in scibili autem secundum intellectum tantum;* dicitur enim quod intelligitur scibile ad scientiam relative, ex eo quod scientia refertur ad ipsum »[1]). Telle est encore la doctrine des philosophes scolastiques de nos jours. Pour avoir la relation réelle, il faut un fondement réel, « et ideo dicimus rem intellectam, qua talem, non referri realiter ad intelligentem, *esse* enim *intellectum* nihil reale ponit in re intellecta »[2]). Citons encore Sertillanges : « La relation peut être réelle d'un côté, purement rationnelle de l'autre, et cela se produit toutes les fois que les deux extrêmes ne sont pas de même ordre. Ainsi le sens et l'*intelligence* sont en rapport avec l'*intelligible* et le sensible; mais ceux-ci, en tant que réalités naturelles, sont en dehors de l'ordre intelligible ou sensible, et c'est pourquoi, dans l'entendement et dans le sens, la relation à l'objet connu est bien réelle, en ce que l'un et l'autre est ordonné réellement à connaître et à sentir les choses; mais les choses elles-mêmes, considérées en soi, sont en dehors de cet ordre, aussi *n'y a-t-il point en elles de relation réelle à la science* et au sentir, *mais seulement selon notre façon de comprendre,* en tant que la raison se les représente comme le terme des relations de l'intelligence et des sens »[3]). Pour résoudre la difficulté qui

1) *C. Gent.*, l. 4, c. 14. Cfr. aussi *de Pot.*, q. 8, a. 8, ad 1um.
2) Remer, *Summa praelectionum philosophiae*, v. I, p. 323. Prati, 1895.
3) S. Thomas d'Aquin, t. I, p. 114. Paris, 1910.

nous occupe, il faut donc faire voir que la relation de l'Absolu connu à l'intelligence humaine connaissante est une simple relation de raison, que le sujet pensant reste pleinement conscient de l'absence dans l'Absolu de toute relation réelle. L'Absolu reste donc l'Absolu, et est connu comme tel.

Troisième objection : l'Absolu doit être connaissant; or il ne saurait être tel que s'Il possédait une relation à l'objet connu. Réponse : cette relation encore une fois est purement rationnelle, ne posant dans l'Absolu divin aucune dépendance d'un être créé quelconque. Pour résoudre la difficulté présente, il suffit de faire attention à deux choses. Premièrement, il n'en va pas de la science divine comme de la science humaine. La science divine est la cause et la mesure de son objet, tandis que les objets sont la cause et la mesure de notre science humaine. La science humaine par conséquent, comporte une relation réelle à l'égard de son objet, tandis que la relation est de raison seulement dans l'objet à l'égard de la science. C'est le contraire qui a lieu pour la science divine : il y a en effet une relation réelle à Dieu dans l'objet connu par la science divine, tandis qu'en Dieu lui-même il n'y a qu'une pure relation de raison à l'objet créé connu. De plus, et cette seconde considération est plus importante : « Dicendum, nous dit saint Thomas, quod Deus intelligit res alias intelligendo se; unde relatio divinae scientiae non est ad res directe, sed ad ipsam divinam essentiam »[1]). Et encore : « Relatio scientiae Dei ad creaturam non est primo et per se, sed ad essentiam Creatoris, qua Deus omnia scit »[2]). L'objection spencérienne pourrait donc tout au plus être soulevée, si la science divine se portait sur les choses créées en elles-mêmes, comme notre science à nous, mais elle s'évanouit

1) *De Pot.*, q. 7, a. 10, ad 5.
2) *Ibid.*, a. 11, ad 5.

du moment que l'on admet que Dieu connait toutes choses en Lui-même. Sa propre essence constitue l'objet principal de sa science. Dans cette essence, comme dans un exemplaire infiniment parfait, où toutes choses sont représentées, Il voit en même temps l'objet secondaire, à savoir toutes les choses distinctes de son essence. La science divine ne dépend donc en aucune façon des choses créées, comme notre science humaine, mais d'elle dépendent toutes les choses créées. Il n'y a donc en Dieu aucune dépendance, qui résulterait de sa science.

Faisons une considération semblable pour résoudre l'objection tirée du vouloir divin : l'Absolu est nécessairement connu comme *voulant* ; ne dépend-il donc pas de l'objet voulu ? En d'autres mots, ne devient-il pas relatif ? Il serait donc à la fois absolu et relatif, ce qui est contradictoire. Assurément le vouloir, étant une perfection simple, doit convenir à l'Absolu, dont l'être est perfection pure. Mais, dans les perfections attribuées à Dieu, il est nécessaire d'éviter tout anthropomorphisme : nous ne concevons donc pas la volonté divine et son action de la même façon qu'une volonté humaine et son activité entachée d'imperfection, mais nous éliminons de la volonté divine tout défaut que nous pourrions trouver dans une volonté créée. Nous écarterons ainsi de la volonté divine toute dépendance vis-à-vis de son objet : l'Absolu ne deviendra donc pas dépendant du créé et restera l'Absolu.

Pour développer cette réponse et en faire comprendre la portée, il convient d'examiner successivement les deux objets de la volonté divine : l'objet principal et l'objet secondaire, et de déterminer les relations de cette volonté à l'égard de ces objets.

L'objet principal de la volonté divine n'est autre chose que l'essence divine elle-même, considérée sous la raison de bien infini. Le bien est l'objet de la volonté ; la volonté divine ne peut donc avoir d'autre objet que le bien. Ce

bien sera l'essence divine même, qui est la plénitude de la perfection, l'acte pur, et par conséquent le souverain bien. La volonté divine aime, nécessairement, ce souverain bien, ce bien concret, la divine essence elle-même : tel est l'objet principal, premier de cette volonté. Son premier acte ne comporte ainsi aucune dépendance : il n'y a pas de dépendance là où il y a identité. L'objet principal de la volonté divine étant le bien divin, c'est-à-dire l'essence divine elle-même, et la volonté divine étant cette même essence, il y a identité et non pas dépendance. Comme le dit saint Thomas : « Sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle » [1]). Si donc il y a relation entre la volonté divine et son objet principal, cette relation est « de raison » ; elle est seulement dans notre esprit, mais n'est point objective ; il n'y a pas de dépendance, et l'Absolu reste entier.

Que dire de l'objet secondaire de la volonté divine : celle-ci ne se porte pas seulement vers sa propre essence, considérée comme bien infini, mais se porte encore vers les biens créés. N'y a-t-il pas dépendance dans la volonté divine à l'égard de ces objets créés, distincts de Dieu et extrinsèques à Lui ? Pour faire comprendre comment ce vouloir divin n'implique aucune dépendance, remarquons d'abord que la volonté divine veut *librement* les objets qui ne sont pas sa propre essence. Dieu peut aussi ne pas les vouloir. Les vouloir est convenable à sa volonté, mais cela n'implique nullement la non-convenance du contraire. On objectera peut-être que la volonté humaine aussi veut *librement*, et que cependant elle dépend de son objet ; mais nous répondrons qu'il y a entre le vouloir divin et le vouloir humain une différence radicale. De même que la science humaine dépend de ses objets, de même la volonté humaine dépend d'eux. C'est la bonté des objets extérieurs, soit vraie soit imaginée, qui meut et détermine notre volonté. La bonté des êtres extrinsèques précède donc et attire notre volonté,

1) I P., q. 19, a. 1.

et le premier acte de celle-ci est de tendre vers un bien qui n'est pas encore possédé. En Dieu il n'en est pas ainsi. Ce qui meut (selon notre façon imparfaite de penser et d'exprimer ce qui se passe en Dieu) la volonté divine, ce ne sont pas des biens, des êtres extrinsèques, mais c'est la bonté divine, partant la nature divine elle-même. Dieu se veut diffusé : tout ce qu'Il veut en dehors de Lui, ce n'est qu'en raison de sa propre bonté. La volonté divine ignore par conséquent ce premier acte de notre volonté qui consiste à tendre vers la possession d'un bien non possédé. Son acte c'est l'amour. Loin de présupposer la bonté dans les choses, elle fait, crée et répand cette bonté. En voulant ainsi les êtres extrinsèques qu'il a créés, Dieu n'acquiert aucun bien nouveau, qui s'ajouterait au bien infini déjà possédé et aimé par Lui ; n'est-il pas impossible en effet que l'infinitude de sa puissance et de sa bonté s'accroisse par l'adjonction d'un bien fini, produit librement par cette même volonté divine, aimant sa propre bonté ? La volonté divine est donc *cause* des biens finis, et ne dépend pas d'eux. Sa seule raison d'agir est sa bonté propre, et celle-ci ne meut pas la volonté divine pour que cette bonté s'accroisse, mais pour qu'elle se manifeste et se communique. De tout cela il ressort qu'il y a dans les choses créées une relation réelle de dépendance à l'égard de la volonté divine, mais que dans la volonté divine elle-même il n'y a à l'égard des objets créés qu'une relation de raison, qui laisse intacte l'indépendance de l'Absolu divin. Le principe fondamental de la solution donnée revient donc à dire : Le bien extrinsèque des objets créés n'est pas l'objet principal et premier de la volonté divine, et cet objet premier ne se trouve pas en dehors de Dieu lui-même. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre les lignes suivantes du Docteur Angélique : « Voluntas, cujus objectum principale est bonum, quod est extra voluntatem, oportet quod sit mota ab aliquo : sed objectum divinae voluntatis est bonitas sua, quae est ejus essentia : unde, cum voluntas Dei sit ejus essentia, non movetur ab

alio a se, sed a se tantum, eo modo loquendi, quo intelligere, et velle dicitur motus » [1]).

On objectera peut-être : La fin de toutes les choses voulues par Dieu est sa propre bonté ; or toute volonté est dépendante à l'endroit des moyens qui atteignent la fin ; la volonté divine dépend par conséquent des choses créées. Nous répondrons qu'en l'absence des objets créés la volonté divine atteint et possède sa fin tout aussi parfaitement, puisqu'elle possède d'une façon infiniment parfaite ce Bien Incréé, qui ne saurait s'accroître par l'addition d'aucun bien extrinsèque. Que l'on ne représente donc pas l'activité de la volonté divine à l'instar de celle de la volonté humaine, laquelle veut nécessairement les moyens nécessaires à l'obtention et à la possession de la fin voulue. Car la volonté divine possède sa fin, dans une étreinte de bonheur inénarrable ; elle jouit de cette fin et l'aime, et pour cette possession et cette jouissance, elle n'a nullement besoin de choses extérieures quelconques. Elle aime et possède cette fin. Mue, si l'on peut ainsi parler, par cet amour, elle veut répandre et diffuser librement cette bonté infiniment aimée qu'elle possède ; elle crée librement les biens extrinsèques des créatures. Il n'y a donc là que libre diffusion de l'infinie bonté divine et on est loin de la moindre dépendance vis-à-vis d'un objet créé quelconque.

La dernière objection est tirée de la causalité suprême de l'Absolu, laquelle entraînerait nécessairement une relation aux effets. La réponse sera toujours la même : cette causalité de l'Absolu entraîne une relation de raison dans l'Absolu, soit. Mais entraîne-t-elle une relation réelle ? Non. Toute la relation réelle se trouve dans l'effet, et résulte nécessairement de l'action productrice appartenant à la cause. « In Deo non est aliqua realis relatio ejus ad crea-

1) I P., q. 19, a. 1, ad 3um.

turas, sed secundum rationem tantum, in quantum creaturae referuntur ad ipsum »[1]). Le vrai motif pour lequel la création ne cause en Dieu aucune relation réelle, est que Dieu reste au-dessus de la créature, et ne lui est nullement ordonné. Il est dans un autre ordre. Si cependant nous plaçons en Dieu une relation de raison, c'est que nous Le concevons comme le terme auquel aboutissent les relations réelles de la part des créatures. L'Absolu, même après avoir appelé les créatures à l'existence, reste également Absolu, aussi indépendant dans son être et sa nature, que s'il n'avait pas créé, aussi immuable qu'auparavant. Que la créature soit ou qu'elle ne soit pas, cela n'affecte en rien la divine indépendance.

On dira : c'est impossible. Par le fait même que vous admettez la création, vous admettez un changement dans l'Absolu. Celui-ci devient créateur, ce qu'il n'était pas jusque-là. Un changement a donc eu lieu, et ce changement n'est-il pas le fondement d'une relation réelle nouvellement acquise? — Mais la création divine ne peut être imaginée à l'instar d'une causalité créée. L'acte créateur implique mutation, mais une mutation purement extérieure à l'Absolu, c'est-à-dire ayant lieu uniquement dans la créature, qui par là acquiert une dépendance réelle vis-à-vis du Créateur. Dans l'Absolu lui-même il n'y a eu aucun changement. Tout ce qu'il y a d'entité et de perfection dans l'acte créateur se confond avec l'essence divine elle-même et est, par conséquent, éternel en Dieu. Dieu peut donc être dit créateur depuis toute l'éternité, bien que le terme de cet acte éternel ne commence à exister que dans le temps. Dieu étant donc créateur de toute éternité, il n'y a eu en Lui aucune mutation et la création n'entraîne pour Lui aucune dépendance vis-à-vis de la créature.

La même remarque s'applique à la relation de maître à

1) I P., q. 13, a. 7.

sujet, telle que nous la concevons dans l'Absolu. Le nom même de maître, ainsi que celui de créateur, se dit de Dieu dans le temps, mais ce qui est exprimé et signifié par ce nom, appartient à Dieu de toute éternité. L'Absolu est maître, c'est-à-dire possède le pouvoir d'obliger des sujets. Comme ce pouvoir s'identifie avec la divine essence elle-même, tout ce qu'il y a de perfection exprimée dans ce nom se trouve en Dieu depuis toujours. Même si la créature n'existait pas, Dieu pourrait donc encore être appelé maître, car la perfection signifiée par ce nom n'est autre que sa divine essence elle-même. Il n'y a donc pas eu de changement en Dieu, mais bien dans les créatures; et de ce changement il est résulté dans celles-ci une relation réelle de dépendance à l'égard de l'Absolu[1]). Nous pourrions encore faire valoir ici la considération développée plus haut, à savoir que toutes ces relations purement rationnelles sont postulées par l'Absolu. Celui-ci ne doit-il pas être tout-puissant? Du moment donc qu'il produit quelque chose *ad extra*, il doit en résulter nécessairement pour lui des relations de raison. Ne faut-il pas, puisqu'il y a une relation réelle dans l'effet à l'égard de la cause, que notre intelligence attribue des relations rationnelles au terme auquel se réfèrent ces relations réelles?

Résumons cette étude dans les conclusions suivantes: En Dieu, si nous exceptons les relations trinitaires, il n'y a pas place pour des relations réelles; il n'y a en lui que de simples relations de raison que notre intelligence lui attribue. Celles-ci cependant n'offusquent en rien sa divine indépendance. Au contraire tout ce qui est en dehors de lui, est référé à Lui comme à la source première de l'être : dans les créatures il y a donc des relations réelles multiples à l'Absolu. Au-dessus de Dieu, il n'est rien à quoi Il pourrait être ordonné. Dieu est donc l'Absolu, dont l'essence est

1) I P., q. 13, a. 7.

l'*Ipsum esse*. Il a pu dire de Lui-même : Je suis celui qui suis. Il est le seul Etre qui ne soit ordonné à rien ou à personne. « Il demeure le grand Séparé, dont tout ce que l'on peut dire n'a de valeur qu'à titre d'expression de ce que nous sommes et de ce que sont toutes créatures par rapport à lui »[1]).

J. Bittremieux.

1) Sertillanges, *op. cit.*, p. 114.

XVII

L'ANALOGIE DE PROPORTIONNALITÉ

CHEZ

SAINT THOMAS D'AQUIN

L'analogie de proportion que nous venons d'étudier, existe enttre l'Un, achevé et plein, et les multiples innombrables qui redisent, toujours incomplètement, la perfection qu'il possède ; elle exprime la loi la plus fondamentale de l'être, qui veut que toute pluralité symbolise l'unité ; elle implique donc une certaine ressemblance des termes analogues avec l'*analogum princeps* et on comprend qu'elle nous permette d'acquérir une connaissance positive, bien qu'inadéquate, du modèle incréé d'après ses copies créées. Il existe une autre analogie que saint Thomas d'Aquin appelle de proportionnalité, elle ne repose plus sur le reflet du supérieur, qui se retrouve dans l'inférieur et constitue toute la réalité de ce dernier ; elle ne désigne plus une propriété intrinsèque aux essences finies, elle porte simplement sur des rapports semblables qui existent entre des essences dissemblables et même totalement hétérogènes. Être pilote ou être roi sont des choses complètement différentes, et cependant elles sont analogues, parce que le pilote est à son navire ce qu'est le roi à son royaume. Interprétée selon l'analogie de proportionnalité, cette phrase : Dieu est vivant, ne signifie nullement que Dieu possède la plénitude de vie dont tous les autres vivants ne possèdent que des parcelles ;

elle ne nous dit pas que la nature de la vie divine réunit, en une simplicité parfaite, dépouillées de toute tare et poussées à l'infini, les perfections vitales que nous découvrons ici-bas ; elle signifie simplement qu'en Dieu il y a un principe, à nous complètement inconnu, qui joue le même rôle que l'âme des vivants terrestres.

Saint Bonaventure avait signalé l'analogie de proportionnalité [1]), mais il n'en avait fait aucun usage ; saint Thomas n'imite pas cette réserve et il va jusqu'à dire, — dans un texte unique, il est vrai [2]), — que l'analogie de proportionnalité est la seule que nous puissions employer en parlant de Dieu. L'analogie de proportion n'existe qu'entre des êtres semblables, elle suppose que les analogues secondaires sont les images affaiblies de l'analogue principal. Or Dieu est trop parfait pour qu'une créature, nécessairement limitée, puisse exprimer, d'une façon quelconque, la plénitude de l'être divin. Dieu habite une demeure inaccessible et il cesserait d'être l'Infini si le fini pouvait le symboliser. Notre science de Dieu est construite à l'aide de la seule analogie de proportionnalité.

Nous voyons que le monde ne se suffit pas ; il a une cause, qui est Dieu. Certains philosophes s'arrêtent à cette constatation et ils disent : Nous ignorons la nature de Dieu, la seule chose que nous connaissons c'est qu'il est la cause de toutes choses ; dire qu'il est bon, signifie simplement qu'il est la cause de la bonté. Pareille théorie est insoutenable, elle est un agnosticisme déguisé. Dieu est cause des corps comme des intelligences, on dirait donc avec autant de vérité qu'il est corps, animal ou homme [3]). Pour construire une science qui ne rabaisse pas l'être divin au rang d'une créature, il faut mettre en œuvre l'analogie de proportionnalité. Si Dieu est la cause de l'intelligence, de la volonté et de la bonté, c'est qu'en lui quelque chose fait ce

1) II, d. 16, a. 1, q. 1. Lyon, 1668, 202.
2) *De Veritate*, q. 2, a. II.
3) I, q. 13, a. 2.

que, en nous, font l'intelligence, la volonté, la bonté. L'essence divine nous demeure toujours inconnue en sa réalité intrinsèque et cependant nous avons réussi à porter sur elle un jugement vrai ; dans l'abîme insondable de l'être divin, nous sommes parvenus à projeter quelque lueur et nous savons qu'en Dieu il existe l'équivalent de certains rapports.

S'il fallait, sur la foi du *De Veritate*, et comme le veut Cajetan [1]), ne pas recourir à l'analogie de proportion lorsque nous parlons de Dieu, c'est toute la philosophie thomiste, telle du moins que nous l'avons exposée, qu'il faudrait rejeter ; et aussitôt protesteraient avec une autorité invincible les textes innombrables dans lesquels le Docteur Angélique emploie l'analogie augustinienne de proportion [2]). La seule interprétation du passage controversé que permette la doctrine thomiste, si profondément et si constamment pénétrée d'augustinisme, est la suivante : dans le *De Veritate* saint Thomas ne veut considérer que des concepts définis et il transpose en un langage conceptuel, adapté à la faiblesse humaine, l'exemplarisme que nous avait dévoilé l'analogie de proportion. L'analogie de proportionnalité est un symbole de l'analogie de proportion.

C'est l'idée d'être qui nous avait permis de découvrir la subordination de toutes les essences finies par rapport à l'essence infinie. Or, l'idée d'être ne brille dans notre intelligence que d'une lumière bien faible ; elle nous apparaît si pauvre qu'elle se confond presque avec le néant. De plus elle n'est pas susceptible de définition, et nous pouvons à peine la saisir et la manier. Lorsque nous voulons voir clair, il nous faut incarner l'être dans des essences finies, exprimables par un concept précis ; mais la condition

1) Cajetan, *Commentaire sur le De ente et essentia de saint Thomas*, publié dans les œuvres de saint Thomas, éditées par la Société St-Paul. Paris, 1883. p. 400.

2) I, q. 13, a. 5 et 6; — *C. g.*, I, 34; — *De potentia*, q. 7, a. 7; — *Compendium theolog.*, I, 27.

de notre intelligence est à tel point misérable, que cette clarté s'achète au détriment de la vérité. Ce n'est plus l'être tel qu'il existe réellement que nous contemplons, mais un être falsifié, ou, pour le moins, truqué. Nous voyons tout intelligible, Dieu ou ange, sous l'aspect de formes matérielles abstraites, telle est la loi qu'impose à notre intelligence la nécessité de puiser ses connaissances dans l'expérience sensible. Nous ressemblons à un prisonnier condamné à ne regarder que des miroirs dont la courbure imposerait à tous les objets la même forme. La méthode qui nous avait réussi lorsque nous mettions en œuvre l'obscure, — mais réelle et fidèle, — idée d'être, nous ne pouvons plus l'employer avec les clairs concepts. Ils nous représentent des essences finies, et des essences qui ne sont intelligibles qu'à la condition d'être finies ; les êtres nous apparaissent morcelés, éparpillés, isolés. Comment pourrions-nous retrouver l'Unité ? Nous avons momentanément oublié l'idée d'être et notre intelligence a perdu la force qui l'animait ; nous sommes égarés dans le multiple et nos yeux sont devenus trop faibles pour découvrir que le multiple n'a de consistance et de réalité que dans la mesure où il symbolise l'unité. La seule voie qui nous reste ouverte, c'est de chercher des rapports entre nos concepts et de nous servir de ces relations pour nous former quelque notion de Dieu.

La connaissance fournie par l'analogie de proportionnalité ne sera vraiment positive que si elle s'unit à celle que nous a procurée l'analogie de proportion ; seule, cette dernière nous permet de donner une signification positive au mot Dieu. Des relations constatées entre des êtres finis et projetées dans un inconnaissable seraient de purs non-sens. La véritable formule de l'analogie de proportionnalité, regardée comme moyen unique de connaître Dieu serait

$$\frac{\text{intelligence divine, c'-à-d. X}}{\text{essence divine, c'-à-d. Y}} = \frac{a}{b}$$

Une équation à deux inconnues est insoluble.

*
* *

La multiplicité des concepts, d'après saint Thomas d'Aquin, n'a d'autre rôle que de suppléer une faiblesse d'intuition [1]) ; la raison discursive, apanage exclusif de l'homme, provient d'un défaut de notre intelligence [2]). L'intellect, ou faculté simple de perception [3]), est très obscurci en nous, aussi devons-nous faire par plusieurs actes ce qu'un seul est impuissant à faire. Toutefois l'intuition n'est pas complètement éteinte en nous et c'est elle qui, en unifiant les discours de nos raisonnements, nous permet d'entrevoir la vérité. Une raison sans intellect ne serait plus une intelligence.

Aussi faut-il prendre grand soin à ne jamais séparer nos concepts de la vue intuitive de l'être ; ce serait faire subir à la doctrine thomiste une mutilation analogue à celle qu'imposerait à Spinoza, selon M. Lasbax [4]), un historien qui ne voudrait chercher que dans l'Ethique, simple épure d'une pensée plotinienne projetée sur les plans cartésiens de l'entendement et de l'espace, l'expression adéquate d'un système infiniment plus riche et plus complexe. C'est cependant ce qu'ont tenté certains interprètes de saint Thomas. M. Rousselot, par exemple, expose ainsi la théorie thomiste de l'analogie : « Je possède l'idée d'une perfection A sou-
» mise aux conditions corporelles ; — j'en nie une note B
» subjectivement inséparable pour moi de ma connaissance

1) *C. g.*, I, 57, *amplius : ex imperfectione intellectualis naturae provenit ratiocinativa cognitio.*

2) 2ª 2ªᵉ, q. 49, a. 5, ad 2 : *certitudo rationis est ex intellectu, sed necessitas rationis est ex defectu intellectus. Illa enim in quibus vis intellectiva plenarie viget, ratione non indigent, sed suo simplici intuitu veritatem comprehendunt, sicut Deus et angeli.*

3) 2ª 2ªᵉ, q. 83, a. 10, ad 2 : *intellectus et ratio non sunt in nobis diversae potentiae... differunt autem sicut perfectum et imperfectum.*

4) E. Lasbax, *La hiérarchie dans l'univers chez Spinoza.* Paris, 1919.

» d'A ; — je déclare possible ou existant un être vérifiant » le complexus A-B » [1]). Seuls des concepts sont en présence, aussi toute la difficulté du processus consiste à passer de la multiplicité à l'unité, elle réside dans le second moment. La correction que j'impose à mon concept de A ne substitue pas aux intentions de A et de B une intuition nouvelle qui synthétiserait en une unité supérieure les réalités fragmentaires de A et de B, elle se borne « à con- » damner par la réflexion rationnelle une attitude mentale » qui était condition nécessaire de la première appréhen- » sion » [2]). Le résultat que j'obtiens est un mot, rien de plus. Mes idées « n'ont pas bougé d'une ligne ; elles ne se » sont pas fondues en une idée, pas plus qu'un tas de » malles sur lequel on jette une bâche ne devient du coup » une seule malle » [3]). L'opération analogique ne me fournit aucune connaissance positive : « je puis vouloir » parler d'un cercle carré et l'appeler le cercle A, le choix » d'une étiquette n'a pas rendu l'objet plus pensable. » L'idée de Dieu, qui n'est pas contradictoire, est com- » plexe ; écrire *Ipsum Esse* en un seul mot n'unifierait pas » le processus mental » [4]). Les mots que nous employons en parlant de Dieu sont des « masques » qui cachent des idées qui ne sont vraies qu'appliquées aux êtres matériels. Autant dire que nous n'avons de Dieu aucune connaissance positive et la science de Dieu que nous croyons construire ne fait que « mimer » la vérité. Alors quelle valeur possèdent les belles théories sur Dieu et les anges que nous rapporte M. Rousselot ? Ne sont-elles pas construites avec des concepts ? Elles ne peuvent donc, elles aussi, que mimer une science impossible.

Jean de Duns Scot, le premier, s'était refusé à entrer

1) Rousselot, *L'intellectualisme de saint Thomas*, p. 84. Paris, 1908.
2) *It.*, p. 85.
3) Rousselot, *L'intellectualisme de saint Thomas*, p. 93.
4) *It.*, p. 94.

dans la pensée augustinienne qui pénètre et soutient la théorie thomiste de l'analogie. Le Subtil croyait que la réalité de l'individu serait irrémédiablement compromise par une philosophie qui regardait toute multiplicité comme une dégradation que subit l'unité au contact impur d'un principe potentiel. L'individu, seul être véritablement et pleinement existant, ne pouvait provenir d'une limitation de la forme par la matière. De plus, aux yeux de Scot, la conception thomiste empêchait la science chrétienne de se constituer avec rigueur et de s'opposer victorieusement à la science arabe ; une notion analogique ne peut figurer dans un raisonnement, puisque dans chaque terme elle prend un sens nouveau, un syllogisme qui prétendrait mettre en œuvre la notion analogique d'être, aurait nécessairement quatre termes [1]).

Aussi Scot se détache-t-il complètement de la conception augustinienne de l'analogie. Jamais il ne considère l'idée augustinienne d'être qu'avait employée saint Thomas, cette notion vague, incarnée dans des essences qu'elle déborde, cette lumière qui auréole tous nos concepts, cette représentation globale de la réalité et dont nous n'avons qu'à mettre au jour les exigences pour découvrir les lois fondamentales de l'être ; Scot ne veut manier que des concepts définis. Placé à ce point de perspective, il n'a pas de peine à montrer que l'analogie d'attribution suppose un concept univoque préalable : des êtres ne peuvent être regardés comme les imitations imparfaites d'un archétype que si modèle et copies sont susceptibles d'être mesurés par une même unité [2]). A une ascension qui, chez Bonaventure et Thomas, s'opère par des synthèses successives, toujours plus unifiées, effectuées dans une demi-obscurité et sous l'impulsion de l'idée d'être, Scot substitue une simple opération mathématique et il clôt le débat par cet axiome :

1) *Opera Scoti*, I, d. 8, q. 3, a. 1, n. 10.
2) *Opera Scoti*, I, d. 8, q. 3, a. 1, n. 12.

on ne mesure que des unités semblables. Le raisonnement de Scot est logique, mais ce n'est pas la théorie thomiste qui est réfutée ; c'est le postulat même du Subtil qu'il faudrait discuter, car c'est lui que Thomas n'admet pas : nous ne connaissons que par concepts définis, nous n'avons pas une vue globale et obscure de l'être.

Poussé par sa résolution de ne manier que des concepts définis, Duns Scot aboutit à une conception du monde totalement différente de celle que s'étaient formée jusqu'alors les philosophes chrétiens. La matière n'est plus une entité relative essentiellement orientée vers la forme, elle est un petit absolu et la réalité qu'elle possède est bien à elle ; à la rigueur elle pourrait exister séparée. La forme est un autre absolu qui vient s'ajouter à une matière qui jamais ne l'exige. Les liens entre les diverses parties de l'univers, si puissants dans l'exemplarisme augustinien, s'évanouissent ; seule, subsiste une multiplicité d'individus indépendants. Et ces individus sont des forces. Les substances matérielles agissent sans l'intermédiaire de qualités ou facultés. — L'intelligence suit la transformation générale ; elle ne varie plus avec le degré d'être de l'âme qui la possède, elle est de même nature chez tous les êtres pensants ; et, elle aussi, est une force. Inutile de la compléter par des *species*, elle possède tout ce qu'il faut pour agir, et tout ce qui lui est présent, de quelque manière que ce soit, dans le sens ou dans une *species*, elle le voit. Enfin, la volonté n'est plus un appétit que dompterait infailliblement la vue d'un bien parfait et qui ne serait libre qu'au milieu des ténèbres, elle est une force d'amour, et une force essentiellement libre. Qui pourra mâter toutes ces forces et les diriger vers un but unique ? Une force plus grande, Dieu.

Quant à notre science de cet univers où règne le multiple, elle est taillée tout entière dans une étoffe homogène, l'idée univoque d'être. Mais — et c'est là qu'apparaît la revanche de l'augustinisme méprisé — ce n'est qu'une pseudo-

science. Nous ne connaissons que de l'univoque, et la réalité s'éparpille dans une hétérogénéité croissante, à chaque individu l' « haecéité » imprime un caractère ineffable. De plus, les personnes sont constituées par l'élément le plus actif de l'être : la volonté libre. Or, la liberté ne peut se prouver ; prouver, c'est rattacher par des liens nécessaires un fait à un principe nécessaire ; et tout ce que l'on prouve devient à son tour nécessaire. La liberté divine ne pourra donc être prouvée, et c'est elle cependant qui établit à nos yeux l'existence de l'infinité de Dieu. Aussi Scot est-il obligé d'avouer qu'il ne peut démontrer apodictiquement, contre les Arabes, l'existence du Dieu chrétien, — et même l'existence actuelle d'une Cause première. Pour avoir rejeté l'analogie augustinienne, qu'avaient si heureusement utilisée Bonaventure et Thomas d'Aquin, Duns Scot est conduit à l'agnosticisme.

*
* *

L'étude du rôle de l'analogie chez saint Bonaventure et chez saint Thomas d'Aquin permet de signaler la curieuse évolution que subit au XIIIe siècle la notion d'intelligence. Averroès regarde l'intelligence humaine comme un simple miroir sur lequel l'intellect qui préside à la sphère sublunaire darde par instants ses rayons. L'intelligence humaine s'évanouit avec le corps et elle ne possède aucune activité propre ; cette activité elle l'acquiert partiellement chez saint Bonaventure, elle est douée d'un intellect agent et elle peut façonner quelques idées contingentes. Mais pour atteindre la vérité nécessaire et éternelle, elle doit recevoir l'illumination de Dieu. Chez saint Thomas, elle jouit d'une perfection plus grande et l'idée d'être qui la meut dans son ascension vers Dieu est son œuvre. Le concours divin, dont elle a besoin pour agir, ne diffère pas de celui que Dieu départit aux causes secondes ; cependant elle reste mêlée de passivité ; faculté surajoutée à une substance, sa nature est

conditionnée par celle du sujet qui la possède. Spécifiquement distincte de l'intelligence des esprits angéliques, l'intelligence humaine doit puiser dans le sens la matière de ses connaissances ; elle nait dépouillée de toute idée et il faut, pour qu'elle sorte de son sommeil et soit en mesure d'agir, qu'une « species » vienne la compléter. Duns Scot délivre l'intelligence de cette dernière dépendance, il fait d'elle une force toujours prête à agir, et une force dont la nature n'est pas conditionnée par l'individu qui la porte. Toutes les intelligences sont de même espèce.

Un des intérêts des grands systèmes philosophiques c'est de nous présenter une vue en raccourci de l'histoire de l'humanité. Le penseur de génie sait exprimer les plus profondes aspirations de son époque, et parfois même prévoir celles de l'âge suivant. La féodalité ordonnée du règne de Louis IX se trouve admirablement symbolisée dans les systèmes, — du moins pris dans leur ensemble, — de Bonaventure et de Thomas ; les essences sont hiérarchisées, elles tirent leur réalité d'une essence royale ; une féodalité métaphysique est la loi de l'être. Un monde nouveau s'annonce dans la philosophie scotiste ; les individus seront égaux, indépendants et l'ordre sera maintenu par un pouvoir central qui commandera à chacun au nom de tous ; et ce sera à peu près la conception politique dont s'inspirera l'empereur Louis de Bavière, un ami de Guillaume d'Occam, disciple plus fidèle qu'on ne le croit de Duns Scot. La science verra son œuvre facilitée ; devant une poussière de faits elle sera libre d'observer, aucun dogme métaphysique n'obscurcira son regard et ne l'empêchera de profiter des leçons de l'expérience. Plus courageuse que Cremonini, elle osera regarder dans un télescope qui vient de contredire Aristote en dévoilant, à l'œil de Galilée, les satellites de Jupiter [1]).

Mais la science ne peut se contenter longtemps d'un pur

1) Lange, *Hist. du matérialisme*, I, 202. Paris, Schleicher, 1910.

empirisme, elle ne progresse qu'à condition de découvrir dans l'univers des relations basées sur la constitution interne des êtres ; elle est amenée à transformer l'expérience en un système et dans un système, les inférieurs portent toujours le reflet du supérieur. Aussi la science met à profit les ressemblance qu'elle constate, — et souvent qu'elle suppose ; l'application de la géométrie à l'algèbre, une des plus fécondes découvertes de Descartes, ne met-elle pas en œuvre une « correspondance analogique entre les « choses sensibles et les choses intelligibles » [1]) ? De son côté, l'humanité ne peut se contenter d'un état social dans lequel des individus isolés et théoriquement indépendants sont mâtés par un Etat tout-puissant ; la liberté réelle exige que les citoyens soient reliés à la grande patrie par l'intermédiaire de petites sociétés, une hiérarchie sociale reparaît qui s'exprimera encore un jour ou l'autre, dans une féodalité métaphysique. Enfin, les âmes religieuses, — et quelle est l'âme humaine qui n'est pas religieuse à quelque degré, — ne peuvent renoncer à chercher dans le monde visible le reflet d'un monde supérieur. Momentanément chassée, la vieille notion d'analogie reparaît ; elle est, croyons-nous, indéracinable, car elle se confond avec le sens métaphysique et religieux de l'humanité.

B. Landry

1) Espinas, *L'idée initiale de Descartes. Revue de Métaphysique et de Morale*, 1917, p. 259.

XVIII

A PROPOS D'UN PASSAGE CONTROVERSÉ DU « *DE UNITATE INTELLECTUS* » DE SAINT THOMAS D'AQUIN

Il nous paraît que l'étude approfondie et comparative des dernières œuvres thomistes : *Summa theologica, De spiritualibus creaturis*, *De anima ;* le commentaire sur le περὶ ψυχῆς, spécialement le livre III et même le *De unitate intellectus contra Averroïstas*, nous met en présence d'une synthèse métaphysique plus indépendante de l'expérience, plus absolue, plus intransigeante dans ses allures que beaucoup d'exégètes ne le pensent.

Dès 1914, nous nous inscrivions en faux contre le commentaire que Sylvius, Capreolus, Sylvestre de Ferrare font, d'un passage antiaverroïste où saint Thomas aurait enseigné qu'il était possible à Dieu de multiplier numériquement une perfection, une forme entièrement séparée de la matière.

En 1918, nous fûmes heureux d'apprendre que, à la même époque, à Rome, le R. P. Gény, S. J., était arrivé à la même conclusion.

Dans un article de la *Revue de philosophie* (1922, pp. 202 à 207) le R. P. Descoqs, S. J., critique l'exégèse du P. Gény et la nôtre. Nous voudrions ici défendre nos positions.

Pour plus de facilité, nous commencerons par citer le passage, en mettant en regard la traduction que nous en proposons. La suite de cette note en constituera un commentaire justificatif et explicatif.

Valde autem ruditer argumentatur ad ostendendum quod Deus facere non posset quod sint multi intellectus ejusdem speciei, cre-	La façon d'argumenter des averroïstes, prétendant démontrer l'impossibilité, même pour Dieu, de multiplier les êtres in-

dentes hoc includere contradictionem.

telligents dans la même perfection spécifique, est vraiment trop sommaire et trop simpliste.

Dato enim quod non esset natura intellectus quod multiplicaretur, non propter hoc oporteret quod intellectum multiplicari includeret contradictionem.

En effet, si même la nature du genre intelligence n'exigeait pas, comme elle l'exige, d'être multipliée de la sorte dans une de ses espèces, encore ne serait-ce pas une contradiction que de parler de cette multiplication purement numérique.

Nihil enim prohibet aliquid non habere in sua natura causam alicujus, quod tamen habet illud ex alia causa.

Qui ne sait en effet qu'une cause extérieure à la nature peut expliquer des effets non naturels ?

Sicut grave habet ex sua natura quod non sit sursum, et tamen grave esse sursum non includit contradictionem, sed grave esse sursum secundum suam naturam, contradictionem includeret.

Qu'un corps grave soit en un endroit élevé, il n'y a point en cela de contradiction. Il y en aurait une seulement à affirmer que c'est sa nature même qui le pousse en cet endroit.

Sic ergo intellectus si naturaliter esset unus omnium quia non haberet naturalem causam multiplicationis, posset tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa, nec esset implicatio contradictionis.

De la même manière, si l'on supposait, à tort sans doute, que la nature de l'intelligence comporte qu'elle soit unique pour tous les hommes, parce qu'aucune cause intrinsèque de multiplication ne pourrait être assignée conformément à l'ordre naturel des êtres, encore pourrait-on prétendre que Dieu, cause au-dessus de la nature, serait capable de lui communiquer le moyen d'être multipliée dans son espèce. En cela, il n'y aurait aucune contradiction.

Quod non tantum dicimus propter propositum, sed magis ne haec argumentandi forma ad alia extendatur. Sic enim possent concludere quod Deus non potest facere quod mortui resurgant et

Et notre dessein en affirmant cette possibilité, n'est pas seulement en rapport avec la question présente. Nous voulons éviter qu'on ne donne au sophisme une plus large extension, et qu'on ne

quod caeci ad visum reparentur.
(De unitate intellectus. Edition *De Maria*, p. 485).

prétende conclure par la même voie, que Dieu ne peut rendre aux morts la vie, et aux aveugles, le sens de la vue.

D'après le P. Descoqs, il résulte très clairement de ce texte, que, la cause naturelle de multiplication dans l'espèce faisant défaut, Dieu, par un moyen à nous inconnu, peut multiplier dans son espèce une forme pure, une forme strictement séparée de la matière.

Les averroïstes en effet, posent que le corps et l'âme sont deux substances complètes, concourant à une activité commune, à une opération d'ensemble. L'âme est pour eux et au sens strict, une forme séparée de la matière, un moteur substantiellement distinct du corps. Dire que Dieu peut multiplier les âmes humaines supposées telles, c'est dire par là même, que Dieu peut multiplier les anges dans leur espèce. C'est cela même qu'affirmerait saint Thomas dans le passage dont l'exégèse divise les philosophes anciens et modernes.

Pour réfuter d'une manière valable les averroïstes, force était d'accepter leur présupposé, de se mettre sur leur propre terrain, sous peine de se condamner à ne point les atteindre. Aussi, nous dit-on, l'alternative est claire : « ou saint Thomas a argumenté dans l'hypothère des formes séparées, ou son argumentation ne prouve rien contre ses adversaires. C'est ce qu'ont très bien vu Capreoleus *(in 2 Sent.*, dist. III, q. 1, art. 3, § 4) ; Sylvestre de Ferrare (II *C. gentes,* c. 93, n° 9) ; Sylvius *(in 1. S. Th.*, q. 50, art. 4) et enfin Bannez *(in eod. loco)*...

» Nous ne serons ni plus subtils, ni plus ergoteurs qu'eux pour faire dire à saint Thomas ce qu'il n'a pas dit...

» Le sens du « *valde ruditer* » est évident par lui-même. C'est ce texte qui doit servir à interpréter les autres, comme l'ont reconnu loyalement les vieux commentateurs cités plus haut.

» Ce n'est qu'en vertu de préjugés systématiques bien forts, que l'on peut être amené à vouloir à tout prix, faire rentrer ce texte dans la ligne de l'unité absolue des formes séparées, et d'ailleurs, c'est en vain ».

« Il faut l'avouer franchement, ce texte interprété dans son sens naturel fait une brèche incontestable dans le système rigide et exclusif que certains thomistes continuent à prêter à saint Thomas. L'attitude prise ici par le saint Docteur montre que ceux-ci ont tort et que : ou saint Thomas dans ses dernières années est revenu sur

ses positions antérieures pour les corriger dans un sens beaucoup plus large, ou que ses positions antérieures (et sans doute aussi plusieurs autres) ne doivent pas être entendues avec l'intransigeance qu'on leur prête »[1]).

Saint Thomas envisage donc, d'après le P. Descoqs, non pas le cas d'une intelligence, faculté émanant d'une forme spirituelle non strictement séparée ; il considère, tout au contraire, l'hypothèse d'une intelligence dont la nature comporte de ne pas être multipliée : « *Dato quod non esset natura intellectus quod multiplicaretur...* ». Voilà le terrain qui lui est commun avec ses adversaires, voilà le cas dont uniquement il est question dans le « *valde ruditer* ».

Il s'agit bel et bien d'une hypothèse qui ramène simplement au cas des formes séparées. Ainsi le principe : « *forma irrecepta est illimitata* » n'a pas une valeur absolue. Dieu peut déroger à ce principe.

Nous avons montré que, renoncer à ce principe c'est faire une brèche ruineuse dans la synthèse métaphysique thomiste, c'est souscrire à un éclectisme philosophique qui ne se rencontre nulle part chez saint Thomas. Il nous paraît certain que, à mesure que s'approfondit son activité scientifique, il affirme de plus en plus nettement le caractère absolu et nécessaire de la métaphysique. Chaque thèse qu'elle pose est présentée de telle sorte que la nier c'est tomber dans la contradiction, dans l'absurde, dans l'impossible. S'inscrire en faux contre elle, c'est affirmer que ce qui est, en tant qu'il est, n'est pas ; que ce qui n'est pas, en tant que n'étant pas, est.

Au séminaire de métaphysique de l'Institut supérieur de philosophie c'est le thème qui, depuis 1919 est à l'étude. Nous sommes heureux de pouvoir ici, en réponse aux considérations du P. Descoqs, présenter quelques observations d'exégèse thomiste qui nous paraissent décisives[2]).

Il s'agit de montrer : 1° que saint Thomas parle du genre des *substances intelligentes ;* 2° que lorsqu'il invite ses adversaires à examiner le cas de la possibilité pour Dieu de multiplier dans leur espèce des formes, naturellement non multipliables, saint Thomas

1) Cfr. *Revue de philosophie*, 1922, p. 206.

2) Deux de nos étudiants, M. Tusquets de Barcelone et M. Van Steenberghen de Bruxelles, ont entrepris l'étude du *De Unitate intellectus contra Averroïstas*. Leur travail nous fournit la majeure partie des considérations qui vont suivre.

entend bien parler de formes séparées de la matière « *in sensu diviso* » et non « *in sensu composito* ». Quand un aveugle voit, c'est *in sensu diviso*, en tant qu'il a désormais de bons yeux, et qu'il a cessé d'être aveugle.

Quand une forme substantielle est multipliée numériquement c'est *in sensu diviso*, c'est en tant qu'elle a cessé d'être forme séparée, forme pure, pour comporter d'être forme reçue. Qu'une forme strictement séparée soit multipliée numériquement *in sensu composito*, c'est-à-dire en demeurant strictement séparée, c'est, pour saint Thomas, une contradiction évidente.

C'est l'idée exprimée dans ce passage du *De Anima*, quaest. unica, art. 7, « oportet quod omnis differentia qua angeli ab invicem distinguuntur vel etiam ab anima, sit differentia formalis, *nisi forte poneretur quod angeli etiam essent uniti corporibus, sicut et animae, ut ex habitudine ad corpora differentia materialis in eis esse posset sicut et de animabus dictum est supra* ».

La seule condition possible de multiplication simplement numérique et non spécifique ou formelle, c'est, pour un être intelligent, d'être intrinsèquement composé de matière première et de forme, séparable sans doute, mais non exclusive d'une union à une puissance réelle, à un co-principe, indéterminé déterminable.

* * *

Premier point : Il s'agit du genre intelligence, en tant qu'en lui rentre a titre d'espèce, l'ame, forme substantielle d'un corps.

Sans contredit, le meilleur interprète de saint Thomas c'est lui-même. Ecoutons-le donc docilement. Voici comment il s'exprime dans la *Somme théologique*, 1e p., q. 90, art. 4, in corp. : « Sustinendo ergo opinionem Augustini de operibus sex dierum dici poterit quod anima humana processit in operibus sex dierum *secundum quamdam similitudinem generis prout convenit cum angelis in intellectuali natura*, ipsa vero fuit creata simul cum corpore ». Voilà le point de vue représenté par *natura intellectus* dans le passage : *Valde ruditer*. Il s'agit du genre intelligence et des espèces qu'il contient. Nous le prouvons par le contexte :

Dans son traité *De unitate intellectus*, saint Thomas établit d'abord que l'intellect possible est une faculté d'une âme spirituelle, forme substantielle d'un corps et que, par suite, cette âme et cette faculté sont multipliées *numériquement*.

Saint Thomas entreprend alors de répondre aux objections for-

mulées à l'encontre de la pluralité des intelligences humaines en une même perfection formelle. Or l'objection à laquelle est lié le passage en discussion est la suivante :

OBJECTION	RÉPONSE
« Omne quod multiplicatur secundum divisionem materiæ est forma materialis ».	« Si aliqua forma nata est participari ab aliquo, illa potest multiplicari ». (Edit. *De Maria*, p. 484).

C'est donc formellement la communicabilité et non la matérialité qui est condition essentielle de la multiplicabilité dans l'espèce.

En conséquence :

OBJECTION	RÉPONSE
Si ergo plures intellectus essent... intellectus esset forma materialis.	Jam autem ostensum est quod intellectus est unitus animae. In multis igitur corporibus sunt multae animae.
Huic autem rationi tantum innituntur quod dicunt quod Deus non posset facere plures intellectus unus speciei... Hoc implicaret contradictionem, quia habere materiam ut numeraliter multiplicetur est aliud a natura formae separatae. (*De unit. intel.* Ed. *De Maria*, pp. 484 et 485).	Valde autem ruditer... Deus facere non posset quod sint multi intellectus ejusdem speciei... hoc includere contradictionem. Dato quod *non esset* natura intellectus quod multiplicaretur... sic ergo intellectus si naturaliter esset unus omnium, quia non haberet naturalem causam multiplicationis.

L'âme humaine, forme substantielle unique du composé humain est contradictoire : voilà l'objection dont saint Thomas comprend toute la force ; aussi y revient-il sans cesse : *De unitate intellectus* (Ed. *De Maria*, pp. 464 (adhuc autem) ; 463 (quomodo autem) ; 467 (ex hoc etiam) ; 484 (quorum primum) ; — *S. Theol.* : I, q. 76, a. 1, ad 4 ; a. 2, ad 1 ; q. 90, a. 4, corp. — *De spir. creat.*, a. II, ad 1, 2, 3, 4, 6, 10, 11, 12, 13, 16, 18, 19 ; a. VIII, sed contra, ad 9 ; a. X, ad 2 ; a. XI, ad 3 ; etc. — *De anima*, a. I, ad 5, ad 13 : a. II, ad 2, 3, 4, 10 ; a. VI, ad 16 ; a. VII, ad 15 ; a. IX, ad 18 ; a. XI, ad 13, 14, 15 ; a. XIV, ad 6, 15, etc.

Il s'agit donc bien et nous ne pouvons pas trop insister sur ce point, du genre intelligence, dont l'âme, forme substantielle, est une espèce. Quoi de plus explicite à ce point de vue, écrivions-nous [1], que ce passage du *contra Gentes*, l. II, c. 69 : « Patet quod ea quibus Averroès suam opinionem confirmare nititur non probant substantiam intellectualem corpori non uniri ut formam ».

Saint Thomas écrit encore dans ee même livre II de la *Somme contre les Gentils*, ch. 91 ; « Substantiae autem intellectuali secundum suum genus convenit quod sit per se subsistens, quum habeat per se operationem : de ratione autem rei subsistentis non est quod alteri uniatur. Non est igitur de ratione substantiae intellectualis secundum suum genus, quod sit corpori unita, etsi hoc sit de ratione alicujus intellectualis substantiae, quae est anima ». Ce n'est pas tout le genre qui comporte de pouvoir être uni à la matière et de devoir être complété pour agir spirituellement, mais une partie du genre, suivant ce qui est écrit dans le *De ente et essentia*, ch. III : Quidquid est in specie, est etiam in genere licet non determinatum ». La différence spécifique est par rapport au genre, une addition proprement dite. Dans l'espèce humaine seule, le genre intelligence est donc numériquement multipliable. Cela suffit d'ailleurs pour que, dans toute son extension, le genre n'exclue pas la multiplicabilité simplement numérique.

Le terme *intellectus* est souvent employé par saint Thomas pour désigner la faculté spirituelle de l'entendement ; mais souvent aussi, ce terme désigne la substance d'où émane cette faculté. Ainsi en est-il dans le *De unit. intel.*, pp. 486, 461, 475 ; dans le *De spiritualibus creat.*, a. II, ad 11, 12 ; a. IX, ad 6, 9 ; dans le *De anima*, a. VI, ad 16, a. XIV, ad 15 ; dans la *Sum. Theologica*, 1ª p., q. 79, a. 10, corp. ; q. 90, art. 4, corp. ; q. 79, art. 1, ad 2. La discussion averroïste atteint l'*intellectus humanus* en tant qu'il rentre nécessairement dans le genre : intelligence. Saint Thomas doit donc parler du genre intelligence. Le subjonctif imparfait : « Dato quod non *esset* natura intellectus quod multiplicaretur », montre assez nettement que l'idée thomiste est que l'intelligence en tant que genre, dans une de ses espèces, à savoir dans l'espèce humaine, est vraiment multipliable par la matière, et l'exige de par la nature des choses.

Dans le *De spir. creat.*, art. 2, nous lisons : « Respondeo dicendum quod difficultas hujus quaestionis ex hoc accidit quia substantia

1) *L'être et les principes métaphysiques*, p. 128.

spiritualis est quædam res per se subsistens. Formae autem debetur esse in alio, id est in materia cujus est actus et perfectio, unde contra notionem substantiae spiritualis esse videtur quod sit corporis forma... Sed tamen si aliquis diligenter consideret, evidenter apparet quod *necesse est aliquam spiritualem substantiam formam* humani corporis esse. ... principium autem hujus operationis (quod est intelligere) *non est forma aliqua cujus esse sit dependens a corpore et materiae obligatum sive immersum*... Hoc autem proprium est spiritualis substantiae ».

« Attingitur autem (anima) a materia corporali ea notione quod semper supremum infimi ordinis attingit infimum supremi ut patet per Dionysium (c. VII, *De div. nom.*) et ideo anima humana quae est infima in ordine substantiarum spiritualium, esse suum communicare potest corpori humano quod est dignissimum ut fiat ex anima et corpore unum sicut ex forma et materia ». (S. Thom., *De spir. creat.*, art. 2, in fine).

« Non est autem aliquid perfectum in sua natura, nisi actu explicari possit quod in eo virtute continetur. Unde anima licet possit esse et intelligere a corpore separata tamen non habet perfectionem suae naturae cum est separata a corpore, ut Augustinus dicit (XII *sup. Gen.* ad lit. S. Thom., *De spir. creat.*, art. 2, ad 5 dicendum).

Voici la même raison exprimée par saint Thomas dans la *Somme théologique*, Ia p., q. 89, a. 1 : « Manifestum est autem inter substantias intellectuales secundum naturae ordinem, infimas esse animas humanas. *Hæc autem perfectio universi exigebat*, ut diversi gradus in rebus essent ; si igitur animae humanae sic essent institutae a Deo per modum qui competit substantiis separatis, *non haberent cognitionem perfectam, sed confusam in communi*. Ad hoc ergo quod perfectam et propriam cognitionem de rebus habere possent, *sic naturaliter sunt institutae* ut corporibus uniantur... Sic ergo patet quod propter melius est ut (anima) corpori uniatur et intelligat per conversionem ad phantasmata et tamen esse potest separata, et alium modum intelligendi habere ».

La même esquisse, le même raccourci de l'ordre des substances revient dans le *De spirit. creat.*, *art. 5*. Dans le 2° du corps de l'article, l'idée présentée est parallèle à celle de la *S. Theol.* : « Non igitur possibile est quod immediate sub Deo collocetur corporalis substantia, sed oportet ponere multa media quorum aliqua sunt

substantiae incorporeae corporibus non unitae, aliqua vero substantiae incorporeae corporibus unitae ».

Le tertio rappelle le « Valde ruditer ».

« Tertio apparet idem ex proprietate intellectus. Manifestum est enim quod intelligere est operatio quae per corpus fieri non potest ut probatur in III *De anima* (*com.* 6) unde oportet quod substantia cujus est haec operatio, habeat esse non dependens a corpore, sed supra corpus elevatum ; sicut enim est unumquodque, ita operatur. Si ergo aliqua substantia intelligens corpori uniatur, hoc non erit in quantum est intelligens, sed secundum aliquid aliud ; sicut supra (art. 2 et 3) dictum est quod necessarium est animam humanam uniri corpori, in quantum *indiget operationibus per corpus exercitis ad complementum intellectualis operationis*... quod quidem accidit intellectuali operationi et pertinet ad imperfectionem ipsius... *sicut est de imperfectione visus vespertilionis quod necesse habeat videre in obscuro. Quod autem per accidens adjungitur alicui, non in omnibus cum eo invenitur.* Oportet etiam quod ante esse imperfectum in aliquo genere inveniatur id quod est perfectum in genere illo, quia perfectum est naturaliter prius imperfecto, sicut actus potentia. Relinquitur igitur quod oportet ponere aliquas substantias incorporeas corpori non unitas, utpote non indigentes aliquo corpore ad intellectualem operationem ».

On peut comparer : *De Spirit. creat.*, a. II, V, VII, X ; — *De anima*, q. I, a. VII, VIII, XX ; — *Sum. theol.*, Ia pars, q. XII, art. 4 ; XIII, 12 ; LV, a. 2, 3 ; LVII, a. 2 ; LVIII, a. 1, 3 ; LXXXIV, a. 2 ; LXXXV, a. 1 ; LXXXVII, a. 1 ; LXXXIX, a. 4, 8 ; — enfin, *De ente et essentia*, c. V ad finem.

Dans le *De anima intellectiva*, écrit en réponse au *De unitate intellectus contra averroïstas*, de saint Thomas, Siger ne comprit pas le texte : *Valde ruditer*. Aussi, saint Thomas reprend-il l'idée qu'il y exprimait, dans le *De spiritualibus creaturis* et dans le *De anima*, lesquels constituent une nouvelle riposte à son adversaire. Voici tout d'abord le texte de Siger :

« Quod si quis dicat, cum sit anima intellectiva aliqua in me, Deus potest facere aliam similem ei, et erunt plures, dicendum quod Deus non potest contradictoria et opposita. Similiter nec potest Deus facere quod sint plures homines quorum quilibet sit iste Socrates. Sic enim faceret quod ipsi essent plures homines et unus, plures et non plures, et unus et non unus ». (Edit. *Mandonnet*, p. 166).

Sans revenir sur ce qui a été dit de la non-contradiction, saint

Thomas, indirectement, développe sa propre conception en réponse à cette objection :

« Praeterea, unio formae et materiae est naturalis. Sed unio animae ad corpus non est naturalis sed miraculosa ; dicitur enim in libro *De spiritu et anima :* « Plenum fuit miraculo ut tam diversa » et tam divisa ad invicem potuerunt conjungi ». Ergo anima non unitur corpori ut forma ». (*De Spirit. Creat.*, II, ad 6).

Saint Thomas répond :

« Ad sextum dicendum quod miraculum non accipitur ibi secundum quod dividitur contra naturalem operationem, sed quod ipsa naturalia opera, miracula dicuntur, prout ab incomprehensibili divina virtute procedunt. Et hoc modo dicit Augustinus *Super Joan.* mirabilius est quod Deus ex paucis granis tantam segetum multitudinem producit quae sufficiat ad totius humani generis satietatem quam quod ex quinque panibus quinque millia hominum satiavit ».

Dans le même sens saint Thomas avait écrit (*S. Theol.*, Ia p., q. CV, art. 7) : « Creatio et justificatio impii etsi a solo Deo fiant non tamen proprie loquendo, miracula dicuntur quia non sunt nata fieri per alias causas et ita non contingunt praeter ordinem naturae, cum haec ad ordinem naturae non pertineant ».

Nous sommes maintenant à même de comprendre ces deux passages : « Dato quod non esset natura intellectus quod multiplicaretur... Sic ergo intellectus si naturaliter esset unus omnium... posset tamen... nec esset implicatio ».

Les subjonctifs imparfaits expriment que, d'après saint Thomas, il est de la nature du genre *intellectus* d'être multipliable par la matière dans une de ses espèces. Sans doute il faut pour cela lui ajouter une détermination positive, une différence spécifique. Seulement, qu'on ne l'oublie pas, de soi le genre est incomplet, il exige d'être complété positivement.

« Homo singularis intelligit (pp. 472, 479). Ergo in multis corporibus sunt multae animae et in multis animabus sunt multae virtutes intellectuales quae vocantur intellectus » (p. 485).

Voici donc le résumé du *De unitate intellectus contra averroïstas.* L'intelligence est multipliée dans une de ses espèces. Or il est de la nature du genre de posséder virtuellement les perfections de toutes les espèces réelles ou possibles. Donc, dans ce sens, il est de la nature du genre *intellectus* d'être multiplié. Ainsi se trouvent expliquées ces façons de parler en apparence contradictoires et qui, l'une et l'autre, se rencontrent chez saint Thomas : 1° Le genre intelligence est numériquement multipliable (non en tant que tel,

mais en tant que spécifié) ; et 2° le genre intelligence n'est pas numériquement multipliable (en tant que tel et exclusion faite d'une certaine différence spécifique).

* * *

Deuxième point : Il s'agit du « Sensus divisus ».

Reste maintenant à interpréter ces mots — *ex supernaturali causa* — ; reste à étudier cet appel à une cause surnaturelle, divine, pour expliquer qu'une espèce d'intelligence soit multipliée et reçoive ce qui lui est essentiel à cet effet, à savoir la communicabilité, l'unibilité à une puissance réelle, à un indéterminé déterminable, à un principe incomplet d'être, appelé la matière première. Procédons encore par citations parallèles :

A	B
Manifestum est autem inter substantias spirituales secundum naturae ordinem infimas esse, animas humanas. Haec autem perfectio universi exigebat ut diversi gradus in rebus essent. (*S. Theol.*, I p., q. 89, art. 1 in fine).	Terminus ergo considerationis physici de formis, est in formis quae sunt in materia quodam modo et alio modo non sunt in materia; istae enim formae... (*De unit.*, p. 463, ed. *De Maria*).

C	D	E	F
Si igitur animae humanae sic essent institutae a Deo ut intelligerent per modum qui competit substantiis separatis, non haberent cognitionem perfectam sed confusam in communi. Ad hoc ergo quod perfectam et propriam cognitionem de rebus habere possent	Huic autem rationi tantum innituntur quod dicunt quod Deus non posset facere plures intellectus unius speciei in diversis hominibus : dicunt enim quod hoc implicaret contradictionem quia habere materiam est aliud a natura formae separatae.	Dato enim quod non *esset* natura intellectus quod multiplicaretur... Nihil enim prohibet aliquid non habere in sua natura causam alicujus, quod tamen habet illud ex alia causa. *De unit.*, p. 485.	Sic ergo intellectus, si naturaliter esset unus omnium quia non haberet *naturalem causam* multiplicationis posset tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa (*De unit.*, p. 485) *Et sic* (pouvons-nous ajouter) *habere materiam et esse in materia*

sic *naturaliter* sunt institutae (*a Deo*) ut corporibus uniantur. (*S. Theol.*, q. 89, art. 1 in fine).	*De unit. intellectus*, p. 484.		*quodam modo* (cfr. p. 463, cité en B). *A supernaturali causa seu a Deo* (cfr. en D habere materiam est aliud a natura formae separatae et en C institutae *a Deo*.

Nous pouvons schématiser de la sorte les idées ci-dessus exprimées :

1. *L'averroïste :* Il est contradictoire qu'une forme spirituelle soit strictement forme substantielle d'un corps ; elle devrait pour cela, ne plus être spirituelle, être matérielle.

2. *Saint Thomas.* Il est en tout point conforme à l'ordre naturel qu'une certaine forme spirituelle, celle qui occupe le degré infime des esprits, actue vraiment la matière (forma *non immersa* in materia, *non obligata,* cfr. *De spir. creat.*, art. 2, cité plus haut p. 472, § 1er).

3. Que si l'averroïste se refuse à admettre la solution thomiste, il ne peut pas ne pas examiner et critiquer l'hypothèse intermédiaire que lui suggère et oppose ici saint Thomas. Même si l'ordre des substances ne comporte pas dans une unité strictement substantielle, l'union de la matière et de l'esprit, par exception à la loi normale de leurs rapports, Dieu, Créateur de la nature, cause surnaturelle, pourrait unir substantiellement lui-même, malgré une sorte de répulsion naturelle, la matière à l'esprit. De la sorte, il ferait en quelque sorte violence à l'intelligence. Pour les adversaires de saint Thomas, teintés d'idéalisme platonicien, la matière est un principe mauvais, elle alourdit l'intelligence, elle entrave son action. Loin d'être un adjuvant mettant plus de précision et de netteté dans les idées, la matière est opposée à l'esprit, à la liberté spirituelle. L'individu humain n'est pas libre, n'est pas responsable. Toute participation à la matière comporte déterminisme et fatalité.

Cette conception révolte vraiment saint Thomas. Pour lui la matière est bonne bien qu'elle constitue un danger, un piège pour l'esprit. Corps et âme viennent du même Dieu, sortent de la même puissance créatrice et conservatrice. La matière peut être assouplie par l'esprit, elle n'est pas un quelque chose comme un *fatum*, résistant même à Dieu, quelque chose de présupposé à une action divine

laquelle ne serait plus dans ce cas vraiment créatrice. Même si, de soi, la matière résistait à l'esprit, Dieu serait capable de briser cette résistance, suggère saint Thomas à ses adversaires. Aucune force naturelle ne résiste à Dieu cause toute-puissante et au-dessus de toute nature finie.

Et nous voilà revenus, conduits par saint Thomas lui-même, à notre *sens divisé*, *sensus divisus*.

Une forme supposée par hypothèse *dato non concesso*, naturellement et strictement séparée, cesserait d'être unique, si Dieu l'unissait à une matière première en lui faisant d'une certaine manière violence, du point de vue des causes immédiates. La chose doit être examinée et n'est pas *a priori* absurde et contradictoire, comme les averroïstes dans leur insupportable suffisance le déclarent faussement.

Qu'ils me donnent tort, qu'ils refusent ma solution, soit, leur dit saint Thomas, mais qu'au moins ils examinent et critiquent l'hypothèse que je leur propose [1]).

Ajoutons enfin, pour terminer cette discussion, que les exemples apportés confirment notre exégèse.

Il y aurait, sous l'intervention spéciale *immédiate* et *exclusive* de Dieu, introduction d'une cause naturelle de multiplication dans l'espèce, à savoir la matière première. C'est ainsi que l'aveugle

1) On nous permettra de reproduire ici ces quelques lignes du Dr Joannes Vinati, extraites du « *Divus Thomas* ». vol. III, p. 200. Ces lignes furent écrites en 1887 et elles ont d'autant plus d'autorité que l'auteur a entrepris une édition critique accompagnée d'un commentaire, du *De unitate intellectus contra Averroïstas*, de saint Thomas d'Aquin. « Angelicus solutionem prioris partis praedictae objectionis derivat ex doctrina nunc nunc tradita circa principium individuationis, ex qua liquet falsum esse, quod de ratione formarum immaterialium sit quod nequeant esse plures numero in eadem specie, assertum nempe, in quo, ut ex littera ipsa atque ex ejus expositione supra exhibita est manifestum, innititur argumentum adversariorum. Ex praemissis enim manifestum est ad praedictum assertum esse respondendum sequenti distinctione.

De ratione formarum immaterialium, quae non sunt natae in alio esse, est, quod nequeant esse plures in eadem specie, concedo ; hoc idem est de ratione earum quae sunt natae participari ab aliquo, quod est actus alicujus materiae, nego ; et consequenter nego, quod formae quae multiplicantur secundum divisionem materiae sint formae non separatae et materiales, ut adversarii argumentabantur. Qua ratione autem contingat quod intellectus, licet immaterialis, sit virtus animae quae est forma corporis, ut in littera animadvertitur, supra fuse jam ostensum est.

reçoit de Dieu la vue, que le mort reçoit de Dieu la vie, « Id quod fit virtute divina habet propriam et veram rationem rei in natura existentis. Cum enim divina virtute aliquis caecus illuminatur recipit visum *secundum veram et propriam rationem naturalem visus* (*De anima*, q. unica, art. 21, object. 13).

* * *

Concluons donc que notre interprétation nous est imposée par saint Thomas lui-même et que sur ce point les commentateurs célèbres Sylvius, Capréolus, Sylvestre de Ferrare ont trahi la pensée du Maître.

De l'exposé qui précède résulte assez clairement la preuve que la théorie hylémorphique dans l'esprit de saint Thomas possède une valeur vraiment métaphysique. Nous ne voulons pourtant pas aborder ce thème dans la présente étude.

N. Balthasar.

XIX

LE COURS INÉDIT D'ALBERT LE GRAND

SUR

LA MORALE A NICOMAQUE

RECUEILLI ET RÉDIGÉ PAR S. THOMAS D'AQUIN

*(Suite et fin *).*

APPENDICE (1)

I

Prologue, introduction, explication du chapitre 1

(éd. Bekker, p. 1094*a* 1-18 = éd. Didot, ch. 1)

Ptolomaeus in Almagesto[1] : Disciplina hominis sui intellectus

1 *alamag* (cette lettre surmontée d'un trait) V.

*) Voir *Revue Néo-Scolastique de Philosophie,* août 1922, pp. 333-361.

(1) Voici les sigles des manuscrits employés ici et décrits plus haut (pp. 337-344) :

C = Ms. 510 (388) du Collège Gonville et Caius à Cambridge.

D = Ms. 129 du Couvent des Dominicains à Vienne (Autriche).

V = Ms. Vat. lat. 722.

T = Ms. 1236 de la Bibliothèque municipale de Troyes *(questiones fratris Alberti super librum ethicorum).*

On a imprimé en italiques les lettres ou les mots qui semblent devoir être ajoutés ou substitués dans le Cours à la leçon de CDV, et dans les Questions à

socius est et apud homines intercessor (1). Circa moralem scientiam tria hic tanguntur : materia, finis, utilitas.

Materia ibi : « disciplina », quia sicut dicit Basilius, disciplina est eruditio morum (2). Mores autem sunt materia ethicae, quae consistit[1] in actionibus. Sed quia sunt quaedam actiones uniuscuiusque naturae determinatae propriae[2], oportet quod etiam[3] hominis in quantum homo est, sint aliquae operationes, quae sunt eius secundum quod intelligit[4], inter quas est, ut dicit[5] Avicenna, ratiocinari de honesto et inhonesto (3). Et quia lex est ius scriptum

1 *q. c.*] *qui consistunt* C. 2 *n. — p.*] *proprie nature determinate* V. 3 *q. e.*] interverti V. 4 *e. — i:*] *anime in quantum intelligibilis* V. 5 *ait* V.

la leçon de T. On trouvera entre crochets les lettres ou les mots des manuscrits qui semblent devoir être supprimés.

Les mss. du Vatican, de Cambridge et de Troyes étaient complètement collationnés du prologue à la fin du 1er chapitre (éd. Didot) et le texte établi lorsque les photographies du ms. de Vienne sont arrivées entre mes mains. Après m'être assuré de la valeur de ce dernier, j'ai renoncé à le collationner complètement pour cette partie. De ma collation de D, j'ai cependant inséré dans l'apparat critique un certain nombre de leçons, notamment celles où le témoin supplée à l'insuffisance de CV.

(1) Comme il a été dit plus haut (p. 344), cette sentence se lit dans la « préface » d'origine arabe qui précède l'*Almageste* de Claude Ptolémée dans la version arabo-latine faite à Tolède en 1175 par Gérard de Crémone. L'édition de Venise 1515 porte (f. 1r) : *Hominis disciplina...*

(2) Dans sa *Somme théologique* (1a 2ae, quaest. 99, art. 2, éd. Léonine, t. 7, Rome 1892, p. 200), S. Thomas parle de la *Glossa ad Hebr. XII, super illud : Omnis disciplina etc. : Disciplina est eruditio morum per difficilia.* Il s'agit de la *Glose ordinaire*, due à Walafride Strabon († 849), qui explique *Disciplina* au verset 11 de l'Epître aux Hébreux : *Haec graece dicitur* παιδεία, *id est eruditio per molestias quando pro peccatis suis mala quis patitur, ut corrigatur prout hic intelligitur. Est et disciplina quae scientia dicitur, et a discendo nomen accepit et Graece* ἐπιστήμη *dicitur* (Migne, Patrol. lat., vol. 114, col. 667). Dans son *Liber de muliere forti*, c. 12, § 1 (éd. Borgnet, vol. 18, Paris 1893, p. 89), Albert renvoie à *Basilius in originali super principium Proverbiorum dicens quod « disciplina est eruditio per difficilia »*. Il s'agit de l'homélie 12 *in principium Proverbiorum* (cf. Migne, Patrol. grecque, vol. 31, coll. 395 sq.), c'est-à-dire de l'homélie 5 dans la traduction latine de Rufin (ibid., coll. 1765 sq.), dont le texte est résumé ici.

(3) Cf. *Opus egregium de anima qui sextus naturalium Avicennae dicitur* (pars quinta sexti libri de naturalibus, cap. 1 de proprietatibus actionum et passionum hominis et de assignatione contemplationis actionis, éd. Venise 1508, f. 22v)... *Homo ergo habet virtutem quae propria est conceptionum universalium, et aliam quae est propria ad cogitandum de rebus singularibus de eo quod debet fieri et dimitti et quod prodest et quod obest et quod honestum*

asciscens[1] honestum prohibensque contrarium, ut dicit Gratianus[2] (1), ideo dicit Albategni[3] quod scientiam legis ignorare stultum est, sicut omittere[4] id, quod est proprium alicuius (2). Quia ergo actiones, quae sunt circa honestum considerantur a morali, ideo convenienter additur ad determinationem materiae : « hominis », quia moralis scientia non est circa operationes bovis vel asini[5], sed hominis, non in quantum animal, sed in quantum homo.

Finis autem tangitur ibi : « sui intellectus socius est », quia cum

1 *assistens* V. 2 *u. g.*] en marge C. 3 *albeteg*[i] V. 4 *obmittere* C, *dimittere* V. 5 *v. a.*] en marge C.

est et inhonestum et quod bonum et malum... Igitur prima virtus humanae animae est virtus quae comparatur contemplationi et vocatur intellectus contemplativus qui est iudex veri et falsi de universalibus Haec autem virtus activa est de bono et malo scilicet in particularibus. Ille autem iudex de necessario et possibili et impossibili ; haec autem activa de honesto et inhonesto et licito et inlicito...

(1) Au commencement du *Décret* (can. 3 *Quid sit lex*, dist. 1, éd. Friedberg, Leipzig 1879, p. 2), Gratien emprunte sans plus aux *Etymologies* d'Isidore de Séville (lib. V, cap. 3) sa définition de la loi : *Lex est constitutio scripta* (voir aussi can. 2, dist. 4). Mais on lit à propos de ce canon, dans la *Somme* d'Etienne de Tournai (*Die Summa d. Stephanus Tornacensis über d. Decretum Gratiani* herausg. von I. F. von Schulte, Giessen, 1891, p. 9) : *Quidam ita describunt : Lex est scriptum asciscens honestum, prohibens contrarium.* En plusieurs endroits de sa Politique (lib. I, c. 1 ; lib. II, c. 1 ; lib. IV, c. 4, éd. Borgnet, vol. 8, Paris 1891, pp. 7, 99, 347), Albert attribue à *Tullius in fine I Rhetoricae* la définition de la loi qui se lirait chez Gratien. Mais vers la fin du De inventione (lib. II, c. 54, éd. C. F. W. Müller, Leipzig 1890, p. 231), qu'on opposait au moyen âge à la seconde Rhetorica, c'est-à-dire au traité pseudo-Cicéronien ad Herennium, on lit seulement : *Lege ius est, quod in eo scripto, quod populo expositum est, ut observet, continetur.* Cependant des éléments de la définition se trouvent ailleurs chez Cicéron.

(2) L'ouvrage d'Al-Battani qui résume et corrige l'*Almageste*, porte dans la version latine de Platon de Tivoli, reconnaissable au prologue du traducteur : *Inter universa liberalium artium studia* (Albategnius, *De scientia stellarum*, cap. 1, f. 3v de l'édition sans nom de lieu, d'imprimeur et sans date, à la suite d'Alfraganus, *De rudimentis astronomicis*, Nuremberg 1537) : *... Ex his etiam quae cordibus sunt magis consona, animabus magis congrua, necnon ex his quae ingenium mentisque intuitum acuunt, intellectum clarificant, sensum adaptant, post legem* (lisez : *legis* avec le ms. Vat. lat. 3098, f. 110r) *scientiam quam ignorare stultum est, stellarum notitiae peritia princeps et domina non indigne iudicatur.* Cf. Al-Battani sive Albatenii *Opus astronomicum*. ...arabice editum, latine versum, adnotationibus instructum a C. A. Nallino (*Pubblicazioni del Reale Osservatorio di Brera in Milano*. N. XL, Pars 1a, Milan 1903, p. 5).

intellectus practicus secundum Aristotelem, sit movens per scientiam suam [1], quae dirigit [2] in opus (1), erit dicta disciplina associata intellectui ad movendum cum ratione [3]. Associatur autem tripliciter : scilicet [4] ut perfectio perfectibili, propter quod dicit Philosophus quod finis intelligentiae speculativae est verum, practicae opus (2). Unde scientia dirigens ad opera est perfectio intellectus [5] practici, qua consequitur suum finem. Item associatur ut afferens societatis delectationem. Unde dicit Philosophus [6] quod maxima est delectatio [7], quam habet intellectus in consideratione scientiae, quae sola non habet contrarium nec poenitudinem (3). Propter quod pura est nihil habens amaritudinis [8]. Item associatur ut removens taedium omnis contrariae fortunae sicut societas tollit taedium solitudinis [9]. Unde Victorinus in libro [10] De architectura inducit Theophrastum [11] dicentem : doctum solum neque in alienis peregrinum neque amissis familiaribus et [12] necessariis inopem amicorum, sed in civitate civem difficilesque [13] fortunae sine timore posse despicere casus (4).

1 *s. s.*] interverti V. 2 *q. d.*] *quia dirigitur* VD. 3 *c. r.*] en marge (?) C. 4 *s. u.*] *sicut* V. 5 omis C. 6 *de. — P.*] *delectationem ut dicit philosophus* C, *dilectionem vnde dicit* V. 7 *e. d.*] interverti C ; *est dilectio* V. 8 *p. — a.*] *ponitur esse* (en marge) *nichil habens amaritudinem* V. 9 *f. — s.*] en marge C. 10 *V. — l.*] *ut ait tullius in. ij.*^{a} V. 11 je ne sais ce qui correspond en marge au signe de renvoi qui se voit au-dessus de *theophastum* dans C ; *theophast-* V. 12 omis V. 13 *difficiliaque* V.

(1) Aristote, *De l'âme*, l. III, c. 10, p. 433a 14-20. Cf. text. Comment. 49 (Aristotelis opp. cum commentariis Averrois, vol. 6, Venise 1550, f. 182^{v}) ; S. Thomas, De l'âme, l. III, leçon 15 (éd. Pie V, t. 3, Rome 1570, f. 51^{r}).

(2) Aristote, *Métaphysique*, l. II (= α), c. 1, p. 993b 20 sq. Cf. text. Comment. 3 (éd. citée, vol. 7, Venise 1552, f. 14^{v}) ; S. Thomas, *Métaphysique*, l. II, leçon 2 (éd. citée, t. 4, f. 23^{r-v}).

(3) Aristote, *Ethique à Nicomaque*, l. X, c. 7, p. 1177a 25-27. Cf. S. Thomas, *Ethique*, l. X, leçon 10 (éd. Pie V, t. 5, f. 136^{v}). Voir aussi *Topiques*, l. I, c. 15, p. 106a 36-b1 et la version de Boèce au chap. 13 (éd. Migne, Patrol. lat., vol. 64, col. 919).

(4) Vitruve, *De l'architecture*, l. VI (éd. F. Krohn, Leipzig 1912, p. 121) : *non minus eam sententiam* (une réflexion du philosophe Aristippe qu'un naufrage avait jeté à l'île de Rhodes) *augendo Theophrastus, hortando doctos potius esse quam pecuniae confidentes, ita ponit : doctum ex omnibus solum neque in alienis locis peregrinum neque amissis familiaribus et necessariis inopem amicorum, sed in omni civitate esse civem difficilesque fortunae sine timore posse despicere casus*. L'auteur est généralement appelé : Victorinus dans le ms. 722 (par exemple ff. 2^{v}, 11^{r}, 79^{v}) et dans le ms. de Cambridge, chez Albert le Grand et chez S. Thomas.

Utilitas autem inter alias multas una[1] tangitur ibi : « et apud homines inter*cessor* »[2], quae est gratitudo apud homines. Est enim honestum, quod sua vi et cetera, ut dicit Tullius (1). Et sicut aliquem attrahit[3] honestum virtutis, ut sequatur ipsum, ita etiam[4] trahit, ut diligatur in alio. Propter quod etiam Tullius et Philosophus[5] dicunt quod vera amicitia fundatur in honesto (2). Et ideo disciplina morum facit hominibus gratum[6] quasi diceret : non oportet quod alius intercedat pro disciplinato nisi sua disciplina.

Questions d'Albert le Grand sur la Morale a Nicomaque *(a)*

(d'après le ms. 1236, f. 211*r* de la Bibliothèque municipale de Troyes)

Circa primum capitulum primo quaeruntur quaedam generalia, deinde quaedam litteralia. De primo quaeruntur quinque : primo de moralis scientiae possibilitate, secundo de unitate, tertio de triplici causalitate, scilicet de materiali, finali, formali.

Sed quaeruntur[7] hic ante litteram quinque et primo[8] utrum de moribus possit esse scientia[9]. Quod non vi-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod de moribus non possit esse scientia. Omnis scientia est de necessariis,

1 omis V. 2 *int* (cette lettre surmontée d'un trait) C V D. 3 *a. a.*] interverti V. 4 omis C. 5 *e. P.*] en marge C. 6 *gratitudinem* V D. 7 *queritur* V. 8 *q. — p.*] omis V. 9 *uel non. Et* ajouté V. — (a). Voir plus haut, p. 341.

(1) Après : *quod sua vi*, continuez par exemple : *nos trahit et sua dignitate nos allicit ad amandum et delectandum in ipso*, d'après Albert le Grand, *Ethique* (l. I, tract. 1, c. 5 ; tract. 5, c. 16 ; tract. 6, c. 15 ; éd. Borgnet, pp. 12, 80, 103. Voir aussi S. Thomas, *Somme théologique*, 2ª 2ªᵉ, quaest. 145, art. 1, éd. Léonine, t. 10, pp. 146 sq.). Les éléments de cette définition se trouvent chez Cicéron, *De l'invention*, l. II, c. 52 (éd. Friedrich, Leipzig 1890, p. 229), qui écrit notamment : *... est quiddam, quod sua vi nos alliciat ad sese, non emolumento captans aliquo, sed trahens sua dignitate...*

(2) Voir par exemple Cicéron, *De l'amitié*, c. 13 (éd. C. F. W. Müller, Leipzig 1890, pp. 177) : *Haec igitur prima lex amicitiae sanciatur, ut ab amicis honesta petamus, amicorum causa honesta faciamus, ne exspectemus quidem,*

detur. Omnis scientia est de necessariis, ut dicitur in sexto huius (1). Sed mos non est necessarius, quia [1] dependet a voluntate. Ergo et cetera.

Item in omni scientia maxime proficit scire. Sed sicut dicitur [2] in secundo huius, scire parum vel nihil proficit ad mores (2). Ergo et cetera.

Item omnis scientia maxime perfecta est in universali. Sed cognitio morum maxime est in particularibus operationibus. Ergo et cetera.

Item omnis scientia est de scibili, quod eodem modo se habet [3] apud omnes. Sed mores non eodem modo se habent [4] apud omnes. Ergo et cetera.

Contra Avicenna dividit scientias quod quaedam sunt de ente, quod est ab opere naturae, quaedam autem [5] sunt ab operibus nostris, in Logica sua (3). Quae autem sunt [6] ab operibus nostris, sunt mores. Ergo et cetera.

ut dicitur in sexto huius (1). Sed mos non est necessarius, quia dependet a voluntate. Ergo et cetera.

Item in omni scientia prodest scire. Sed sicut dicitur in secundo huius, scire parum aut nihil prodest ad mores (2). Ergo et cetera.

Item omnis scientia maxime perfecta est in universali. Sed cognitio morum maxime est in particularibus operationibus. Ergo et cetera.

Item omnis scientia est de scibili, quod eodem modo se habet apud omnes. Sed mores non eodem modo se habent ad omnes. Ergo et cetera.

Contra Avicenna in Logica sua dividit scientias in eas, quae sunt ab opere nostro et eas, quae non sunt ab opere nostro (3). Quae sunt ab opere nostro, sunt mores. Ergo et cetera.

1 *n. q.*] *necessarium sed* V. 2 *dicit* C. 3 *s. h.*] interverti C. 4 *s. h.*] interverti C. 5 *que* C. 6 omis C.

dum rogemur. Quant à Aristote, il regarde comme la seule vraie amitié, la première des trois espèces d'amitiés qu'il distingue selon le bien honnête, délectable ou utile qu'on a en vue, *Ethique à Nicomaque*, l. VIII, c. 4 (al. 3), p. 1156b 7-8; comment. de S. Thomas, leçon 3 (éd. citée, t. 5, f. 104r-v).

(1) L. VI, c. 3, p. 1139b 19-23; comment. de S. Thomas, leçon 3 (éd. citée, t. 5, f. 77r).

(2) L. II, c. 3 (al. 4), p. 1105b 2-3; comment. de S. Thomas, leçon 4 (éd. citée, t. 5, f. 20r).

(3) Prima pars logicae (éd. Venise 1508, f. 2r). Incipit logica Avicennae. Capitulum de intrando apud scientias. *Dicimus quod intentio philosophiae est com-*

Item omne, quod habet differentias et passiones, quae de illo probari possunt, habet scientiam, in qua determinantur. Sed mores sunt huiusmodi. Ergo de moribus potest esse [1] scientia, quod est [2] concedendum.

Ad primum [3] in contrarium dicendum quod si consideretur mos secundum id, quod est, sic est a causa non necessaria et sic non cadit in demonstratione [4] scientiae. Si autem consideretur secundum intentionem suam [5] et rationem, sic rationes morum sunt necessariae, et de eis [6] potest esse scientia, sicut etiam [7] ipsa generabilia et corruptibilia [8] sunt a causis contingentibus; tamen de eis est scientia [9] naturalis secundum rationes universales ipsorum [10].

Ad secundum dicendum quod scientia morum potest considerari dupliciter, scilicet [11] aut ut utens aut ut docens. Unde quamvis ad usum scire non multum valeat, tamen ad doctrinam multum valet. — Et sic solutio patet [12] ad tertium, quia usus huius scien-

Item omne, quod habet differentias et passiones, quae de illo probari possunt, habet scientiam, in qua determinantur. Sed mores sunt huiusmodi. Ergo de ipsis potest esse scientia, quod concedendum est.

Ad primum in contrarium dicendum quod si consideratur mos secundum id, quod est, sic est a causa non necessaria et non cadit in demonstratione scientiae. Si autem consideretur secundum intentionem suam et rationem, sic rationes morum sunt necessariae, et de eis potest esse scientia, sicut et ipsa generabilia et corruptibilia sunt a causis contingentibus; tamen de illis est scientia naturalis secundum rationes universales ipsorum.

Ad secundum dicendum quod scientia morum potest considerari dupliciter, scilicet aut ut utens aut ut docens. Unde quamvis ad usum scire non multum valeat, tamen ad doctrinam multum valet. — Et sic patet ad tertium, quia usus huius scientiae,

1 *haberi* C. 2 *e. c.*] *9c'* C. 3 *uero* ajouté C. 4 *demonstrationem* V. 5 *i. s.*] interverti C. 6 *hiis* V. 7 *et* V. 8 *g. — c.*] *essentialia et corporalia* V. 9 *m* ajouté, biffé et surmonté d'un signe de renvoi C. 10 *eorum* C. 11 omis C. 12 *s. p.*] *patet ro* (cette lettre surmontée d'un trait) V.

prehendere veritatem omnium rerum quantum possibile est homini comprehendere. Res autem quae sunt, aut habent esse non ex nostro arbitrio vel opere, vel habent esse ex nostro arbitrio et opere. Cognitio autem rerum primi membri vocatur philosophia speculativa. Sed cognitio rerum secundi membri vocatur philosophia activa...

tiae, qui [1] est in operatione secundum virtutem, perficitur in [2] particularibus, circa quae sunt operationes, et [3] doctrina *in* [4] universalibus.

Ad quartum dicendum quod mores particulares, qui veniunt ad usum moralis disciplinae, sunt diversi apud diversos. Sed universales rationes, quae cadunt in doctrina huius scientiae, sunt eaedem apud omnes secundum medium determinatum determinatione quo ad nos et multa alia [5].

Item quaeritur utrum disciplina moralis sit una. Quod non videtur. Una enim scientia est [6] unius generis subiecti, sicut dicitur in Posterioribus (1). Sed in hac scientia determinatur perfectio contemplativi et moralis, quae [7] non reducuntur ad unum genus. Ergo et cetera.

Praeterea in hac scientia [8] determinatur de passionibus, operationibus, habitibus [9] duplicibus, scilicet moralibus et contemplativis, quae non reducuntur ad [10] unum genus. Ergo et cetera.

Praeterea, sicut dicitur in pri-

qui est in operatione secundum virtutem, perficitur in particularibus, circa quae sunt operationes, et doctrina in universalibus.

Ad quartum dicendum quod mores particulares, qui veniunt ad usum moralis disciplinae, sunt diversi apud diversos. Sed rationes universales, quae cadunt in doctrina huius scientiae, sunt eaedem apud omnes secundum medium determinatum determinatione quo ad nos et multa alia.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod moralis scientia non sit una. Una enim scientia est unius generis subiecti, sicut dicitur in Posterioribus (1). Sed in hac scientia determinatur perfectio contemplativa et moralis, quae non reducuntur ad unum genus. Ergo et cetera.

Item in ista scientia determinatur de passionibus, operationibus et habitibus duplicibus, scilicet moralibus et contemplativis, quae non reducuntur ad unum genus. Ergo et cetera.

Item sicut dicitur in primo

1 *quod* C. 2 omis C. 3 *sed* V. 4 *ab* V, omis CD. 5 *e.* — *a.*] omis C. 6 omis C. — 7 *q* (surmonté d'un trait) CV. 8 *P.-s.*] *Preterea in hac* C, *Item in hac scientia* V. 9 *p.-h.*] *passibilibus operabilibus* (ou *operationibus*) V. 10 *in* C.

(1) *Seconds Analytiques*, l. I, c. 28, p. 87a 38; text. comment. 179 (vol. 1, éd. Venise 1552, f. 191v). Cf. Comment. d'Albert le Grand, traité 5, c. 6 (éd. Borgnet, vol. 2, p. 140); comment. de S. Thomas, leçon 41 (éd. Léonine, t. 1, pp. 305-308).

mo capitulo huius libri [1], in hac scientia quaeritur humanum bonum. Hoc autem est duplex [2] secundum duas partes animae, scilicet affectivam, quae perficitur moribus [3], et contemplativam et intellectualem [4], quae perficitur scientia, et haec etiam perfectio multiplex [5] est secundum diversas scientias (1). Ergo [6] haec non est scientia una [7].

Praeterea in Commento [8] dicitur quod *Philosophus* tres tradidit scientias de moribus hominum [9], scilicet moralem, oeconomicam, politicam vel legis positivam [10] (2). Et sicut istae tres diversificantur [11] in tractatibus, sic differunt in finibus, quia [12]

capitulo huius, in hac scientia quaeritur humanum bonum. Hoc autem est duplex secundum duas partes animae, affectivam, quae perficitur moribus, et contemplativam, quae perficitur scientia, et haec etiam perfectio multiplex est secundum multas scientias (3). Ergo non est scientia una.

Praeterea in Commento dicitur quod Philosophus tres tradidit scientias de moribus hominum, scilicet moralem, oeconomicam et politicam vel legis positivam (2). Et sicut sunt tres, diversificantur tractatibus, sicut differunt finibus, quia moralis

1 omis C. 2 *H.-d.*] *et hoc dupliciter* V. 3 *moralibus* V. 4 *intelligibilem* V. 5 *multipliciter* V. 6 omis V. 7 *de moribus hominum* ajouté V. 8 *contrarium* V. 9 *d. — h.*] *hanc* V. 10 *l. p. legum positivam* C. 11 surmonté d'un signe de renvoi dans C où je distingue en marge seulement... *ntur*. 12 *et* V.

(1) Cf. *Ethique*, l. I, c. 1 (al. 1 et 2) et spécialement p. 1094a 1-3, a 19-b 8; comment. de S. Thomas, leçons 1 et 2.

(2) Dans le corpus aristotélicien et pseudo-aristotélicien, les deux livres de l'Ethique à Nicomaque, les deux livres de la Grande Morale, les sept livres de l'Ethique à Eudème et l'opuscule sur les Vertus et les vices (*De laudabilibus bonis*) s'occupent de l'homme pris isolément, tandis que les deux livres de l'Economique et les huit livres de la Politique ont respectivement pour objet sa vie de famille et sa vie civile. — Il s'agit ici du commentaire d'Eustrate de Nicée sur l'Ethique à Nicomaque dans la version de Robert de Lincoln (inc. *Philosophia in duas partes divisa dico autem in theoricam)*, que j'ai étudiée dans la *Revue néo-scolastique de philosophie (Les versions latines des ouvrages de morale conservés sous le nom d'Aristote en usage au XIIIe siècle)*, 1921, pp. 378-400. Voici les passages de l'introduction qui nous intéressent ici : *Divisa enim et hac* (= philosophia practica) *in tres, in ethicam, ichonomicam et politicam, de ethica aliquid coordinare proposuimus, illud quod est ad nichomacum quendam aristotelis negocium proponentes et quedam ad ipsius manifestationem dicere uolentes. Primo igitur dicendum quid differunt adinuicem tres species practice, deinde que est unaqueque harum et tercio que est ex unaquaque harum*

moralis finis est felicitas, oeconomicae divitiae, civilis rei publicae tranquillitas. Differunt etiam in materia, quia primae humanum bonum (D p.2), secundae domus, tertiae civitas. Ergo non videtur quod istae tres conveniant sub una scientia.

Contra omnis scientia de quantitate immobili est una [1] genere subiecti, quamvis multae sint [2] species quantitatis. Ergo videtur a simili quod de omnibus moralibus debet esse una scientia [3] genere subiecti.

Praeterea omnis scientia [4] est universalis vel particularis. Sed moralis scientia non est universalis sicut metaphysica. Ergo et cetera.

finis est felicitas, oeconomicae divitiae, civilis rei publicae tranquillitas. Differunt etiam in materia, quia materia primae humanum bonum, secundae domus, tertiae civitas. Ergo videtur quod illae tres non conveniant sub una scientia.

Contra omnis scientia de quantitate immobili est una genere subiecti, quamvis multae sint species quantitatis. Ergo videtur a simili quod de omnibus moralibus debet una esse scientia genere subiecti.

Item omnis scientia est universalis vel particularis. Sed moralis scientia non est universalis sicut metaphysica. Ergo et cetera.

1 *a* ajouté CV. 2 *m. s.*] interverti C. 3 *a* ajouté V. 4 *vel* ajouté V.

hominibus adueniens utilitas. (Vat. lat. 2171, f. 1r = éd. Heylbut, Comment. in Aristot. graeca, vol. 20, Berlin 1892, p. 1). Après avoir montré comment ces trois « espèces » diffèrent entre elles et décrit tout d'abord l'objet de la morale : *ethice quidem subiectum est secundum vnum hominem melioracio, ut et bonus et optimus fiat sequens ea que tradita sunt in morali negocio...*, Eustrate conclut (f. 1v) : *Ex hiis itaque manifestum et quid horum unumquodque in vita homines iuuat bonum dirigere, hoc quidem vnicuique hominum, hoc autem communiter cohabitantibus insimul, hoc vero adhuc communius in ciuitate uel ciuitatibus uel etiam in gente tota forsitan autem et gentibus, si plures aliquando sint sub vnius principis dominacione* (= éd. Heylbut, p. 3, lign. 31-35). Revenant à l'Ethique à Nicomaque, il continue un peu plus loin : *Quia autem nunc est sermo nobis de nichomachiis moralibus et hiis maxime, que in primo libro continentur, dicamus iam que intencio aristotelis in hoc. Communiter quidem in decem libris de moralibus virtutibus omnibus dicere proponit et artificiose tradere de ipsis, ut traditis regulis utentes, et hiis operationes simul et sermones mensurantes, bene et inculpabiliter quantum contingit propriam vitam et deducamus et dirigamus. Propter hoc et moralia inscribuntur, ut ad melioracionem morum conferentes uelut hoc ipsum tradentes qualiter utique aliquis bonus conuersetur in moribus exercens, ut oportet, simul operationes et sermones.* (= ibid., p. 4, lign. 8-17).

Solutio. Dicendum quod haec scientia est[1] unius generis subiecti, sub qua continentur plures partes sicut sub naturali. Tres autem sunt partes huius[2] secundum Commentatorem Arabum[3] sic differentes quod in[4] morali traduntur principia moralium, — unde etiam intitulatur secundum ipsum de principiis[5] moralium —, in aliis autem duabus[6] traditur exercitium morum secundum usum illorum principiorum in specialibus causis[7] (1). Propter quod etiam dicuntur[8] Magna[9] Moralia Aristotelis, quia[10] magna volumina sunt (2). Sic ergo hic traduntur principia, quibus illae utuntur, quarum una

Solutio. Dicendum quod haec scientia est unius generis subiecti, sub qua continentur plures partes sicut sub naturali. Tres autem sunt partes huius secundum Commentatorem Arabum (*a*) sic differentes quod in morali traduntur principia moralium,— unde etiam intitulatur secundum ipsum de principiis moralium —, in aliis autem duabus traditur exercitium morum secundum usum illorum principiorum in specialibus causis (1). Propter quod etiam dicuntur Magna Moralia Aristotelis, quia magna volumina sunt (2). Sic ergo hic traduntur principia, quibus illae utuntur, quarum una

1 *s. e.*] interverti V. 2 *eius* C. 3 omis V. 4 *q. i.*] *quod a* (corrigé par exponctuation en *i*) C, *et in* V. 5 *de* ajouté V. 6 *duobus* CVD. 7 *s. c.*] *specialibus casibus* C, *spitualibus causis* V, *specialibus causis* D. 8 *d2* (ce signe surmonté d'un trait) V. 9 en marge C. 10 *et* V. — (a) *ar* (cette lettre surmontée d'un trait) T.

(1) Je ne connais pas de manuscrit d'une version arabo-latine soit d'un commentaire soit d'un texte même abrégé de la Morale à Nicomaque où celle-ci serait intitulée : *De principiis moralium* ou (v. plus loin p. 497) : *Liber Aristotelis de principiis moralium*. Peut-être les remarques d'Albert ou de saint Thomas font-elles écho à l'explicit de l'Abrégé alexandrin, traduit de l'arabe en 1243 ou 1244 par Hermann l'Allemand : *Explicit prima pars* (ou *summa prima*) *nichomachie aristotelis que se habet per modum theorice et restat secunda pars que se habet per modum practice (et est in libro politicorum Aristotelis.* Voir A. Pelzer, *Les versions latines* .., pp. 340 sq.).

(2) L'appellation de *Magna moralia* s'applique ici non pas à la Grande Morale, mais à l'Economique et à la Politique, tout comme dans l'explicit d'un ms. de Florence, Laurentienne, plut. 89 sup., cod. 49, que signale M. C. Marchesi *L'etica Nicomachea nella tradizione latina Medievale*. Messines 1904, p 89 ; cf. Bandini, *Catal. codd. lat. Biblioth. Mediceae Laurentiunae*, t. III, col. 314) : *Explicit liber minorum moralium* (c'est le commentaire moyen d'Averroès sur l'Ethique) *post quem secuntur magna moralia uidelicet pollitica et yconomica.* — Chez Albert le Grand, *Ethique*, l. I, traité 1, c. 7 (éd. Borgnet, p. 16), on

docet qualiter convivendum sit [1] domesticis, altera qualiter convivendum [2] civibus, et sic planum est quod reducuntur in [3] unam scientiam communem, ex quo ex eisdem principiis proced*unt* [4]. Sed Commentator G*raecus* aliter [5] vult quod istae partes uniantur [6] in una ratione subiecti, quia quaelibet earum [7] considerat mores hominis [8]. Sed homo dupliciter potest considerari vel secundum [9] se vel in comparatione ad alterum, in comparatione ad alterum [10] dupliciter vel ad domesticos *et* coniunctos vel ad omnes communiter, qui sunt sub eadem civitate [11], regno vel gente. Nec omnes per eadem principia [12] regulantur in regimine domus et sui ipsius et civitatis [13], sed per diversa, sicut patet (1).

Ad quartum [14] solutio patet [15].

Sed ad primum dicendum quod perfectio speculativi non cadit in consideratione huius scientiae in quantum (V f. 1*v*) est [16] spe-

docet qualiter convivendum sit domesticis, altera qualiter convivendum sit civibus, et sic planum est quod reducuntur in unam scientiam communem, ex quo ex eisdem principiis procedunt. Sed Commentator Graecus aliter vult quod illae partes uniantur in una parte subiecti, quia quaelibet eorum considerat mores hominis. Sed homo dupliciter potest considerari vel secundum se vel in comparatione ad alterum, et hoc dupliciter vel ad domesticos et coniunctos vel ad omnes communiter, qui sub eadem civitate, regno vel gente. Nec omnes per eadem principia regulantur *in regimine domus* et sui ipsius et civitatis, sed per diversa, sicut patet (1).

Ad quartum solutio patet. — Sed ad primum dicendum quod perfectio speculativa non cadit in consideratione huius scientiae, in quantum est speculativa, sed in

1 omis C. 2 *d.-c.*] omis V. 3 *ad* V. 4 *procedit* CVD. 5 *G. a.*] *g^e aliter* C, *aliter* V, *gn^a alit* (cette lettre surmontée d'un trait) D. 6 *utuntur* V. 7 *illarum* V. 8 *hominum* V. 9 *per* C. 10 *i.-a.*] en marge (les deux premiers mots subsistant seuls à cause de la déchirure du parchemin) C. 11 *vel* ajouté C. 12 *reguntur vel* ajouté V. 13 *s.-c.*] *civitatis et sui ipsius* C. 14 *ergo* ajouté C. 15 *s. p.*] *patet solutio* (ce mot en marge) C. 16 omis V.

lit : *Scripsit autem et librum, qui dicitur magna moralia, non ideo quod scriptura plus contineat, sed quia de pluribus tractat, sicut de concordia, benignitate, bonitate et quibusdam aliis, de quibus hic nullam mentionem facit ; sed de quibus hic tractat, perfectius determinans et prolixius quam in libro Magnorum Moralium.*

(1) Voir p. 487, note 2.

culativa, sed in quantum facit electionem [1]. Hoc autem contingit secundum quod est praeoptata, et sic cadit sub [2] genere moralis secundum quod voluntas fertur super ipsam et recipit formam eligibilis, et quo ad hoc habet aliquid [3] morale. — Et per hoc patet solutio ad secundum, quia [4] omnia illa uniuntur in ratione [5] eligibilis, secundum quam habent [6] aliquid de ratione moris. Est enim morale quod procedit a voluntate deliberativa per electionem [7]. Similiter dicendum ad tertium de duplici bono humano.

Circa tertium, scilicet subiectum huius scientiae videtur quod humanus mos [8] sit subiectum, quia [9] in titulo debet fieri mentio de subiecto. Sed intitulatur de moralibus [10]. Ergo et cetera.

Contra de subiecto debet determinari [11] in qualibet parte scientiae. Sed de moribus non determinatur in sexto, sed de scientia et intellectu.

Praeterea virtutes sive intellectuales sive consuetudinales, sicut in *decimo* [12] huius dicitur, non [13] sunt in essentia felicitatis, quia ridiculum est dicere deos esse fortes vel prudentes (1). Sed in

quantum facit electionem (*a*). Hoc autem contingit secundum quod est praeoptata, et sic cadit sub genere moralis secundum quod voluntas fertur supra ipsam et recipit formam eligibilis, et quo ad hoc habet aliquid morale. — Et per hoc patet solutio ad secundum, quia omnia illa uniuntur in ratione eligibilis secundum quam habent aliquid de ratione moris (*b*). Est enim morale quod procedit a voluntate deliberativa per electionem (*c*). Similiter dicendum est ad tertium de duplici bono humano.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod humanus mos sit subiectum, quia in titulo debet fieri mentio de subiecto. Sed intitulatur de moralibus (*d*).

Contra de subiecto debet determinari in qualibet parte scientiae. Sed de moribus non determinatur in sexto, sed de scientia et intellectu.

Item virtutes sive intellectuales sive morales, sicut in *decimo* (*e*) huius dicitur, non sunt in essentia felicitatis, quia ridiculum est dicere deos esse fortes vel prudentes (1). Sed in quadam parte

1 *delectationem* C, *dilectionem* VD. 2 *in* C. — 3 *aliquod* V. 4 *quod* V. 5 en marge C. 6 *habet* CVD. 7 *et* ajouté C, *del'ctom* V, *dilectionem* D. 8 *h. m.*] interverti C. 9 *quare* V. 10 *mor*^{b3} C, *moralibus* VD. 11 *d. d.*] interverti C. 12 *ix* CD, *ix*^{o} V. 13 omis CV. — (a) *dilectionem* T ; (b) *mor* (cette lettre surmontée d'un trait) T ; (c) *dilectionem* T ; (d) *mo*^{b3} T ; (e) *nono* T.

(1) Au 10e livre, ARISTOTE explique comment les vertus intellectuelles sont de

quadam parte huius scientiae determinatur de felicitate. Ergo non in qualibet parte [1] determinatur de virtutibus secundum quas regulantur humani mores.

Item videtur quod nec etiam [2] felicitas sit subiectum, quia de ea [3] non determinatur nisi in primo et in [4] ultimo libro.

Item videtur quod humanum bonum non sit subiectum, quia sicut dicit Avicenna in Metaphysica, non est idem [5] subiectum scientiae et quaesitum in ea (1). Sed in hac scientia quaeritur humanum bonum, ut dicitur in littera (2). Ergo et cetera.

Solutio [6]. Dicendum quod sicut in prima philosophia subiectum potest dupliciter considerari [7], scilicet id, de quo principaliter intenditur, — et sic deus eius

huius scientiae determinatur de felicitate. Ergo non in qualibet parte determinatur de virtutibus, secundum qu*as* (*a*) regulantur humani mores.

Item videtur quod nec etiam felicitas sit subiectum, quia de ea non determinatur nisi in primo et ultimo libro.

Item videtur quod bonum humanum non sit subiectum, quia sicut dicit Avicenna in Metaphysica, non est idem subiectum scientiae et quaesitum in ea (1). Sed in hac scientia quaeritur humanum bonum, ut dicitur in littera (2). Ergo et cetera.

Solutio. Dicendum quod sicut in prima philosophia subiectum dupliciter ponitur aut illud, de quo principaliter intenditur, — et sic dicitur esse subiectum

1 omis V. 2 omis V. 3 *ui* V. 4 omis V. 5 *e. i.*] interverti V. 6 *Responsio* ou *Respondeo* VD 7 *s.-c.*] *d.r potest assignari subiectum* C. — (a) *quos* T.

l'essence de la félicité spéculative (chap. 7), et les vertus morales *(consuetudinales)* de l'essence de la félicité active (chap. 8). Mais la première est la félicité parfaite, comme le montre à ses yeux le fait qu'aux dieux, que nous regardons comme les êtres les plus heureux, nous ne pourrions attribuer des actes de justice, de courage, de libéralité ou d'une vertu morale sans les faire apparaître ridicules (cf. l. X, c. 8, p. 1178 b 7-19; comment. d'Albert, l. X, traité 2, c. 4; comment. de S. Thomas, leçon 12).

(1) Avicenne, *Métaphysique*, traité 1, c. 1 (éd Venise 1508, f. 70r = M. Horten, *Die Metaphysik Avicennas*... übersetzt u. erläutert, Leipzig, 1909, pp. 5 sq.)... *Iam etiam audisti quod scientia divina* (autre appellation de la Métaphysique) *est in qua quaeritur de primis causis naturalis esse et doctrinalis esse et de eo quod pendet ex eis et de causa causarum et de principio principiorum quod est deus excelsus... Et quod in ceteris scientiis est aliquid quod est subiectum et aliqua sunt, quae inquiruntur in eis et quod principia aliqua conceduntur in eis, ex quibus componitur demonstratio.*

(2) Cf. L. I, c. 1 (al. 2), p. 1094b7.

subiectum est[1], unde et scientia divina dicitur, quamvis de eo non determinetur[2] in qualibet parte eius, sed alia omnia determinantur propter[3] ipsum —, vel id, de quo communiter determinatur in scientia, — et sic ens est[4] subiectum eius —, ita nos[5] dicimus quod felicitas est subiectum huius scientiae, de qua principaliter intenditur, et alia propter ipsam determinantur, sicut virtutes. Unde in fine primi dicit Philosophus : « si autem est[6] felicitas operatio quaedam secundum virtutem perfectam[7], de virtute scrutandum. Forte enim utique melius et de felicitate scrutabimur » (1). Unde haec videtur esse intentio Aristotelis. — Possumus tamen aliter dicere secundum praedeterminata quod eligibile, quod est circa operationes humanas, egrediens a voluntate deliberante, est subiectum huius scientiae, de quo determinatur in qualibet parte eius, et hic dicitur mos humanus. Secundum[8] quod forma eligibilitatis[9] et deliberatio voluntatis cadit supra felicitatem sive moralem sive contemplativam, accipit

Deus, unde et scientia divina dicitur, quamvis de eo non determinetur in qualibet eius parte, sed omnia determinantur propter ipsum —, aut id, de quo communiter determinatur in scientia, — et sic ens est subiectum eius —, ita nos dicimus quod felicitas est subiectum huius scientiae, sicut de quo principaliter intenditur et alia propter ipsam determinantur sicut virtutes. Unde in fine primi dicit Philosophus : « si autem est felicitas operatio quaedam secundum virtutem perfectam, de (f. 211*v*) virtute scrutandum. Forte enim utique melius et de felicitate scrutabimur » (1). Unde haec videtur esse intentio Aristotelis. — Possumus tamen aliter dicere secundum praedeterminata quod eligibile, quod est circa operationes humanas, egrediens a voluntate deliberante, est subiectum huius scientiae, de quo determinatur in qualibet parte eius, et hic dicitur mos humanus. Sed nota quod cum forma eligibilitatis (*a*) et deliberatio voluntatis cadit supra felicitatem sive moralem sive contemplativam, accipit rationem

1 *d.-e.*] *dicitur esse subiectum deus* V. 2 *d. — d.*] *non determinetur de eo* C. 3 *per* C. 4 omis V. 5 *etiam* C. 6 omis C. 7 *v. p.*] interverti C. 8 *uero* ajouté en marge C, *sed nota* D. 9 *eligentis* V. — (a) *eligibilitatis* en toutes lettres T.

(1) L. I, c. 13, p. 1102a5 7. La version du Vat. lat. 2171 ajoute (f. 27v) : *anime* avant : *operatio, ita* avant : *melius*, et porte : *contemplabimur* au lieu de : *scrutabimur*. Cf. comment. de S. Thomas, leçon 19.

rationem moris, et in hoc communi etiam omne bonum humanum unitur. Nec dico quod bonum humanum sit quaesitum in hac scientia [1] sicut conclusio demonstrata ex principiis huius scientiae, sed *sicut* illud, cuius passiones quaeruntur [2]. Et per hoc patet solutio ad obiecta.

Item quarto quaeritur quis [3] sit finis huius scientiae. Et videtur quod ut boni fiamus, quia hoc dicitur [4] in secundo huius (1).

Praeterea finis scientiae speculativae est [5] scire verum. Ergo practicae bonum. Ergo [6] et cetera.

Praeterea in secundo Metaphysicae dicitur quod finis scientiae [7] operativae est actio (2). Per operationes autem boni efficimur. Ergo et cetera.

Praeterea in primo De anima dicitur [8] quod speculativa intelligentia rationibus determinatur, practica autem ad opus (3). Ergo et cetera [9].

Contra in [10] qualibet scientia finis est [11] ut sciatur quod in ea [12] traditur. Sed hoc est scientia. Ergo finis suus est propter scire.

Solutio. Dicendum quod dupli-

moris, et in hoc communie tiam omne bonum humanum unitur. Nec dico quod bonum humanum sit quaesitum in hac scientia sicut conclusio demonstrata ex principiis huius scientiae, sed sicut illud, cuius passiones quaeruntur. Et per hoc patet solutio ad obiecta.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod finis huius scientiae sit ut boni fiamus, quia hoc dicitur in secundo huius (1).

Praeterea finis scientiae speculativae est scire verum. Ergo practicae bonum.

Praeterea in secundo Metaphysicae dicitur quod finis scientiae operativae est actio (2). Per actiones autem boni efficimur. Ergo et cetera.

Praeterea in primo De anima dicitur quod speculativa intelligentia rationibus determinatur, practica autem ad opus (3). Ergo et cetera.

Contra in qualibet scientia finis est, ut sciamus quod in ea traditur. Sed hoc est scientia. Ergo finis eius est propter scire.

Solutio. Dicendum quod dupli-

1 omis C. 2 *inquiruntur* C. 3 *quid* V. 4 *q.-d.*] *et hoc dicitur* V, *quia* (?) exponctué *ut dicit* C. 5 omis (?) C. 6 omis C. 7 omis C. 8 *a. d.*] omis (?) C. 9 *e. c.*] omis (?) C. 10 omis (?) C. 11 *f. e.*] interverti C. 12 *eadem* V.

(1) L. II, c. 2, p. 1103b27-28 ; comment. de S. Thomas, leçon 2.

(2) Voir p. 482, note 2.

(3) L. I, c. 3, p. 407a23-25 ; text. comment. 48 (éd. citée, vol. 6, Venise 1550, f. 118r) ; comment. de S. Thomas, leçon 8.

citer potest considerari scientia ista [1], secundum quod est docens, et sic finis est scire, vel secundum quod est [2] utens, et sic finis est ut boni fiamus. Et quia ista scientia practica est, scire suum est dirigens in opere, et quandocumque sic est, scire [3] ulterius ordinatur ad finem operis [4] et non est ipsum ultimum desideratum (1). Et per hoc patet solutio ad obiecta.

Item quinto quaeritur[5] de modo. Et videtur quod modus sit persuasivus, quia [6] in littera dicitur quod amabile est (C f. 1*v*) de moribus dicentes grosse et figuraliter veritatem ostendere (2). Sed talis modus est persuasivus. Ergo et cetera (D p. 3).

Praeterea iste modus servatur in tota ista scientia. Ergo [7] videtur eius esse [8] proprius.

Contra modus scientiae est per quem potest consequi finem suum [9]. Sed finis huius est ut boni fiamus. Ad hoc autem non sufficit persuadere, sed oportet esse virtutem coactivam iudicum [10], sicut dicitur in decimo [11]

citer potest considerari ista scientia, scilicet secundum quod est docens, et sic finis est scire, vel secundum quod est utens, et sic finis est ut boni fiamus. Et quia ista scientia practica est, scire suum est dirigere se in opere, et quandocumque sic est, ulterius scire ordinatur ad finem operis et non est ipsum ultimum desideratum (1). Per hoc patet solutio ad obiecta.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod modus sit persuasivus, quia in littera dicitur quod amabile est de moralibus (*a*) dicentes grosse et figuraliter veritatem ostendere (2). Sed talis modus est persuasivus. Ergo et cetera.

Item iste modus servatur in tota ista scientia. Ergo videtur esse proprius eius.

Contra modus scientiae est per quem potest consequi finem suum. Sed finis huius est ut boni fiamus. Ad hoc autem non sufficit persuadere, sed oportet esse virtutem coactivam iudicum, sicut dicitur in decimo

1 *s. i.*] interverti C. 2 omis C. 3 omis V. 4 *f. o.*] *suum opus* C. 5 *q. q.*] interverti V. 6 *et* V. 7 *sic* V. 8 omis C. 9 *f. s.*] interverti C. 10 *iudicis* C. 11 *primo* C. — (a) *moralibus* en toutes lettres T.

(1) Cf. Albert le Grand, *Ethique*, l. I, traité 1, c. 4 et 6 (éd. Borgnet, pp. 11 sq. et 14 sq.).

(2) L. I, c. 1 (al. 3), p. 1094b19-21 ; comment. de S. Thomas, leçon 3. *Grosse et figuraliter* est la traduction de παχυλῶς καὶ τύπῳ.

huius (1). Sed persuasio facit tantum scire. Ergo et cetera.

Solutio. Dicendum quod modus huius in quantum est utens [1], est persuasivus, in quantum [2] est docens [3], est demonstrativus, sicut cuiuslibet alterius scientiae, et hic modus sufficit ad scire in quantum est docens, sed non in quantum est [4] utens. Et ideo nec moralis nec oeconomica sufficit ad illum finem, qui est ut boni fiamus, sine legislatio*ne* [5], quae cogit (2).

huius (1). Sed persuasio facit tantum scire. Ergo et cetera.

Solutio. Dicendum quod modus huius in quantum est *utens* (*a*), est persuasivus, in quantum est *docens, est* demonstrativus sicut cuiuslibet alterius scientiae, et hic modus sufficit ad scire in quantum est docens, sed non in quantum est utens. Et ideo nec moralis nec oeconomica sufficit ad illum finem, qui est ut boni fiamus, sine legislatione, quae cogit.

Titulus talis est [6] « liber moralium Aristotelis [7] Stagiritae [8] ad Nicomachum », in quo tangitur materia ibi : « moralium ». Et in Graeco habetur : « ethicorum », quod est aequivocum in Graeco [9] secundum quod ethos dicitur mos prima brevi, et non [10] ab ethos quod dicitur consuetudo, prima longa (3). Auctor ibi : « Aristoteles »,

1 *docens* C. 2 *i. q.*] en marge C. 3 *e. d.*] omis C. 4 omis C. 5 *legislatura* C, *legis latio* VD. 6 omis V. 7 omis C. 8 *stragerite* C, *stagaide* V, *stragorice* D. 9 *q.-G.*] *et est equivocum in greco* en marge C. 10 omis C. — (a) *docens* T.

(1) L. X, c. 10, p. 1080a14-22. Albert-le-Grand, *Ethique*, l. X, traité 3, c. 1 (éd. Borgnet, pp. 634-637); comment. de S. Thomas, leçon 14.

(2) Aristote termine l'Ethique à Nicomaque en montrant au dernier chapitre 10 (al. 11. Cf. comment. de S. Thomas, leçons 14-16; comment. d'Albert, l. X, traité 3), la nécessité d'une législation pour la pratique de la vertu ; il rattache ainsi l'Ethique à la Politique, qu'appellent ses derniers mots, authentiques ou non : λέγωμεν οὖν ἀρξάμενοι. *Dicamus igitur incipientes.*

(3) Au début du Livre II, Aristote écrit (p. 1103a14-18) : Διττῆς δὲ τῆς ἀρετῆς οὔσης, τῆς μὲν διανοητικῆς τῆς δὲ ἠθικῆς, ἡ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὔξησιν, διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου· ἡ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοὔνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλῖνον ἀπὸ τοῦ ἔθους. A la différence de l'*Ethica vetus* (éd. C. Marchesi, Appendice, p. I), qui traduit ainsi la seconde partie de ce texte : *Ea autem que consuetudinalis est ex assuetudine fit, unde et nomen accepit parum declinans ab assuetudine* (le texte est corrompu chez les Jourdain, *Recherches critiques...*, Paris 1843, Spécimen 38, p. 435), la version de Robert Grosseteste porte dans les mss. Vat. lat. 2171 (f. 30ᵛ) et Ottobon. lat. 2214 (f. 9ᵛ), dans les commentaires d'Albert (éd. Borgnet, p. 149) et de S. Thomas (éd. Pie V, f. 17ʳ) : *Moralis*

qui fuit de tali loco. « Stagiritae » [1] oppidum quoddam [2] est [3], unde natus fuit. « Ad Nicomachum » tangitur causa [4] suscepti operis, quia [5] pro patre secundum carnem; vel secundum alium Commentatorem [6] quidam amicus suus fuit (1). Secundum Arabum [7] titulus est : « liber Aristotelis de principiis moralium » (2).

14 *stag'ite* C, *stagaide* V, *stagaitie* D. 2 *o. q.*] *opid' quedam* V. 3 omis C. 4 *t. c.*] *tangit causam* C. 5 *et* V. 6 *a. C.*] *alium 9mta* (cette lettre surmontée d'un trait) C, *alium 9m* (cette lettre surmonté d'un trait) D, *aliud com* (cette lettre surmontée d'un trait) V. 7 *arab'* CVD.

vero ex more fit. Unde et nomen habuit parum declinans a more. Dans l'introduction de son commentaire, Eustrate fait écho à ces paroles d'Aristote en écrivant (Vat. lat. 2171, f. 1v) : *Hthica autem, id est moralia uel consuetudinalia* (ces 5 mots sont de Robert) *nominantur ab hoc nomine ethos quod est mos uel consuetudo* (ces 2 mots sont de Robert) *secundum conversionem e littere in H litteram, quoniam oportet assuescentem unumquemque seipsum in laudabilibus operationibus et actibus, sic in habitu fieri bonorum et iustorum et virum constitui bonum et laude dignum* (= éd. Heylbut, Comment. in Aristot. graeca, vol. 20, p. 4, lign. 21-24).

D'autre part, le début du Livre II est ainsi expliqué dans le commentaire traduit par Robert (Vat. 2171, f. 30v) : *Ex more siue consuetudine ait rationalis anime uirtutes advenire, cuius apposuit ostensiuum hoc, scilicet propter hoc et morales ipsas uocari. Ab hoc nomine enim ethos, quod est mos siue consuetudo Hthos nominatur et Hthike uirtutes ethike uocantur. Et est ethos quidem operatio, Hthos autem qualitas, que per operationem infit in passibili anima, que qualitas est finis et opus eius quod est ethos in anima, uidelicet hac irrationali quidem, subordinari autem rationi potente* (= éd Heylbut, p. 122, lign. 17 — p. 123, lign. 2), Robert ajoute dans son texte la remarque suivante sans avertir le lecteur qu'elle vient de lui : *Hec autem duo nomina ethos et Hthos non differunt secundum pronunciacionem uocis apud nos, nisi quod hoc nomen ethos habet primam litteram e breuem ; hoc nomen autem Hthos habet in nostra pronunciacione primam litteram e longam Littera enim greca que apud grecos uocatur hoc nomine : ita et scribitur per duas uirgulas erectas equales et equidistantes quas secat ortogonaliter tertia uirga recta per medium hoc modo : H, in nostra pronunciacione ualet e longam.* Albert le Grand reproduit cette note relative à la façon de tracer la lettre : η, au dernier chapitre du 1er livre de son Ethique (éd. Borgnet, p. 147, où il faut lire : *in medio secat tertia. . protacta sic...*). Voir aussi S. Thomas, *Somme théologique*, 1a 2ae, q. 58, art. 1 ; *Commentaire de l'Ethique*, l. II, leçon 1 (éd. Pie V, f. 17v).

(1) Le texte d'Eustrate reproduit plus haut (p. 488, note) continue ainsi (Vat. 2171, f. 1v) : *Nichomachia autem dicuntur, quia ad quendam nichomacum prolata sunt, siue filium ipsius aristotelis, qui ita uocatus est, siue ad quendam alium ita nominatum...*

(2) Voir plus haut, p. 489, note 1.

« Omnis ars et omnis doctrina et cetera » [1]. Dividitur autem in duas [2]. Primo tradit scientiam moralem, secundo determinat de morali per comparationem [3] ad alias duas [4] partes ostendens quod ista non sufficit in ultimo capitulo decimi libri, ibi : « utrum [5] igitur et si de his » (1). Prima dividitur in duas, quia cum in consideratione huius scientiae veniat perfectio moralis et contemplativa, primo determinat de morali, secundo de contemplativa in sexto libro, ibi : « quia autem existimus » (2). Prima dividitur in duas, primo [6] determinat de felicitate morali, secundo de virtute morali in secundo libro, ibi : « duplici » (3).

Sed videtur esse ordo praeposterus, quia virtus cadit in diffinitione felicitatis. Ergo prius de ea [7].

Et dicendum quod non cadit sicut formalis differentia, sed sicut materialis [8].

Et quia finis est potissima causa in moralibus, ideo prius determinat de felicitate, quae est finis. Prima dividitur in duas. Primo determinat de felicitate [9] secundum se, secundo per comparationem ad virtutem, ut ostendat quod ad cognitionem felicitatis exigitur cognitio virtutis in [10] sexto capitulo huius libri, ibi : « si autem est felicitas operatio » (4). Prima dividitur in duas. Cum enim accidentia magnam partem conferant [11] ad cognoscendum quod quid est [12], primo determinat de ipsa felicitate, secundo de quodam accidente eius, quod est melius quam laudabile, in quinto capitulo, ibi : « determinatis autem his » (5). Prima dividitur in duas. In prima determinat [13] de felicitate secundum suam essentiam, in secunda secundum suum posse, ibi [14] quarto capitulo : « videtur tamen eorum, quae exterius [15] sunt bonorum » (6). Sed quia esse rei

1 *O.-c.*] omis C. 2 *i. d.*] omis V. 3 *p. c.*] *in comparatione* V. 4 omis C. 5 *ultimum* V. 6 *in prima* V. 7 *d. e.*] en marge C. 8 *moralis* V. 9 *quae-felicitate*] omis V. 10 *v. i.*] *uirtutum* V. 11 *p. c.*] *habeant utilitatem* en marge C. 12 *q. e.*] *dicit* C. 13 omis C. 14 *i^a in* V. 15 *t.-e.*] *cum ut3^m e^exius* V, *tamen utrumque exterius* D.

(1) L. X, c. 10 (al. 11), p. 1179a 33; comment. de S. Thomas, leçon 14.

(2) C'est l'incipit du Livre VI dans les mss. Vat. 722 (f. 100^v avec omission de *autem*), Vat. 2171 (f. 96^v) et Ottoboni 2214 (f. 44^v).

(3) Incipit du Livre II.

(4) L. I, c. 13, p. 1102a 5; comment. de S. Thomas, leçon 19.

(5) L. I, c. 12, p. 1101b 10; comment. de S. Thomas, leçon 18.

(6) L. I, c. 9 (al. 8), p. 1099a 31; comment. de S. Thomas, leçon 13. Voir comment. d'Albert, traité 7.

constituitur ex genere et differentia, ideo prima dividitur. Primo inquirit genus felicitatis, secundo differentias eius capitulo secundo, ibi : « dicamus [1] autem » (1). In hoc primo capitulo facit tria [2]. Primo inquirit genus felicitatis; et quia sermones secundum materiam inquirendi sunt, ideo determinat secundo quis sit modus determinandi de bono humano, [3] ibi : « dicetur autem utique » (2); tertio quia [4] ista scientia est boni gratia [5], requirit specialem auditorem [6], et ideo dicit qualis debeat esse auditor, [7] ibi : « idcirco politicae » (3). Prima dividitur in duas : primo inquirit [8] genus felicitatis, secundo ostendit cuius scientiae sit [9] de ipsis determinare, [10] ibi : « si autem sic, tentandum » (4). Circa primum [11] tria facit [12]. Primo ostendit quod omnia, quae cadunt in hac scientia, appetunt bonum. Secundo distinguit inter [13] bonum, quod est finis desiderii [14] in diversis et ostendit quomodo unum alterum [15] praeeminet, ibi : « differentia vero aliquis » [16] (5). Tertio quia [17] hoc non vadit in infinitum, ostendit quod est quoddam bonum, quod non terminatur [18] ad aliud, et hoc est bonum humanum, ibi : « si utique [19] est aliquis » (6). Circa primum duo facit. Primo ostendit quod dictum est, secundo ostendit quod hoc [20] concordat assignationi [21] quorundam de bono, ibi : « ideo bene » [22] (7). Circa primum intendit tale syllogismum : omne, quod est alicuius ut finis, appetit illud. Sed omnis ars et omnis doctrina est boni tanquam finis. Ergo omnis ars [23] et cetera appetit [24] bonum.

1 *differentias - dicamus*] *eius differentias ibi. it. capitulo. addiscamus* V. 2 *I.-tria*] *in hoc* (?) *c*[d] (signe d'insertion) *dicit* C. 3 *b. h.*] *l. hc* C. 4 *quod* V. 5 *ratione cuius* ajouté V. 6 *s. a*] *specialitatem auditorum* VD. 7 *auc*[or] V. 8 *inquiritur* V. 9 omis C. 10 *determinate* V. 11 *p*[a] C. 12 *sicut* C. 13 omis V. 14 *desiderati* C 15 *elm* (cette lettre surmontée d'un trait) C, *elm* (cette lettre surmontée d'un trait) *aliis* V. 16 *v. a.*] *uero* C, *est aliquis* V. 17 *v. - q.*] *Nota tamen* D. 18 *determinatur* V. 19 *itaque* V. 20 omis C. 21 *ambigationi* V. 22 *bonum* VD. 23 *est - ars*] omis C, *ideo* (?) *est alicuius boni vt finis ergo omnis* en marge sans signe d'insertion ou de renvoi, d'une autre main C. 24 *ap.* C.

(1) L. I, c. 2 (4), p. 1095a 14 ; comment de S. Thomas, leçon 4.
(2) C. 1 (al. 3), p. 1094b 11 ; comment. de S. Thomas, leçon 3.
(3) C. 1 (al. 3), p. 1095a 2 ; comment. de S. Thomas, leçon 3.
(4) C. 1 (al. 2), p. 1094a 24 ; comment. de S. Thomas, leçon 2.
(5) C. 1, p. 1094a 3 ; comment. de S. Thomas, leçon 1. Les mss. Vat. 722 (f. 2[r]) et 2171, (f. 2[v]) portent : *Differentia uero quedam.*
(6) C. 1 (2), p. 1094a 18 ; comment. de S. Thomas, leçon 2.
(7) L. 1, p. 1094a 2 ; comment. de S. Thomas, leçon 1.

Sed dubitatur hic. Sicut enim [1] dicit Commentator Graecus [2] : sub doc (V f. 2r)-trina comprehenditur [3] speculativa, quae non est boni ut finis, sed veri [4] (1). Ergo non est appetitiva boni.

« Doctrina ». Contra, sicut dicit Commentator Graecus, sub doctrina comprehenditur speculativa, cuius [non] finis non est bonum, sed verum (1). Ergo non est appetitiva boni.

Praeterea actus aut dicitur [5] actio aut res acta. Sed [6] utroque modo est finis, ut dicitur in littera. Finis autem non appetit aliquid, sed in ipsum terminatur desiderium. Ergo actus non est appetens bonum.

« Actus ». Contra actus aut accipitur pro actione aut pro re acta. Sed utroque modo est finis, ut dicitur in littera. Finis autem non appetit aliquid, sed terminat appetitum. Ergo actus non est appetens bonum.

Praeterea cum omnis similitudo sit aliquorum differentium, ut dicit Boethius (2), videtur quod electio et actus [7] cadant in unum commune, per [8] quod differant ab arte et doctrina per hoc quod simile de *illis* positum [9] est.

« Similiter ». Contra similitudo secundum Boethium est aliquorum differentium eadem qualitas (2). Unde videtur quod electio et actus conveniunt in aliquod commune, per quod differunt ab arte et doctrina per hoc quod simile de illis positum est.

Item quaeritur quare dicit : « bonum quoddam ».

« Quoddam ». Quaeritur quare dicit : « quoddam ».

Solutio. Dicendum [10] quod in istis quattuor, [11] quae ponit, sufficienter continentur ea, quae cadunt in hac scientia. Omne enim, de quo est consideratio in hac

Solutio. Dicendum quod in istis quattuor, quae ponit, sufficienter ponunter ea, quae cadunt in hac scientia. Omne enim, de quo est consideratio in hac scientia, aut

1 omis C. 2 *grece* V. 3 *apprehenditur* C. 4 *veri* (?) C, *materie* V. 5 *d'* C. 6 *et* C. 7 *e. — a*] interverti C, *actio et actus* V. 8 *c. p.*] *propter* V. 9 *d.-p.*] *depositum* CVD. 10 omis C. 11 omis C.

(1) Voir commentaire d'Eustrate (éd. Heylbut, Comm. in Arist. graeca, vol. 20, p. 7, linn. 18-32 = Vat. lat. 2171, f. 2r, col. 2, lin. 11 ab imo — f. 2v, col. 1, lin. 12). Cf. comment. d'Albert, l. I, traité 3, c. 3 (éd. Borgnet, p. 34).

(2) Boèce, *De differentiis topicis*, l. III (Migne, Patrol. lat., vol 64, col. 1197, C-D). Voir l'édit. de Quaracchi (1889, vol. 4, p. 139, note 5) du commentaire de S. Bonaventure sur le IVe Livre des Sentences, dist. 6, part. 1, art. 1 quest. 2.

scientia, aut [1] est dirigens [2] aut est [3] exsequens. Et si dirigens [4], vel in ratione veri vel in ratione operabilis, quia verum non cadit in hanc scientiam nisi ut dictum est prius (1). Si autem in ratione operabilis, aut in ratione operabilis, quod est factibile, aut quod est [5] actibile. Et dicitur factibile quando operatio est [6] in materiam extrinsecam, actibile quando non est in materiam extrinsecam [7], sicut sunt operationes virtutum. Dirigens autem per modum operabilis factibilis est ars, quae diffinitur in [8] sexto, quod est factivus habitus cum ratione (2), et haec [9] cadit in moralem scientiam secundum quod circa eam [10] ponitur forma eligibilitatis [11]. Dirigens autem per modum veri ponitur ibi [12] : « doctrina », sub qua comprehenduntur sapientia, scientia et [13] intellectus et talia secundum Commentatorem (3). Exsequens autem tangitur secundum quod dicit : « actus », dirigens autem [14] per modum actibilis per hoc, quod dicit : « electio ».

Ad primum dicunt quidam [15]

est dirigens aut exsequens. Si dirigens aut in ratione veri aut in ratione operabilis, quia verum non cadit in hac scientia nisi ut dictum est prius (1). Si autem in ratione operabilis aut in ratione operabilis, quod est factibile aut in ratione operabilis, quod est actibile. Et dicitur factibile quando operatio est in materiam extrinsecam, actibile quando non est in materiam extrinsecam, sicut sunt operationes virtutum. Dirigens autem per modum operabilis factibilis est ars, quae diffinitur in sexto quod est factivus habitus cum ratione (2), et haec cadit in moralem scientiam secundum quod circa eam ponitur forma eligibilitatis. Dirigens autem per modum veri ponitur ibi : « doctrina », sub qua comprehenditur(*a*) sapientia, scientia et intellectus et talia secundum Commentatorem (3). Exsequens autem tangitur in hoc quod dicit : « actus », dirigens autem per modum actibilis per hoc, quod dicit : « electio ».

Ad primum dicunt quidam

1 *i.-a.*] *huius scientie uel* C. 2 *dig'ns* V. 3 *a. e.*] *uel* C. 4 *dig'ens* V. 5 omis C. 6 *o. e.*] interverti V. 7 *extrin.* C. 8 omis C. 9 omis V. 10 *c e.*] *circa ea* C, *de ea* V. 11 *eligi*^{tis} C, *eligentis* VD. 12 *in* V. 13 omis C. 14 *aliquid* V. 15 *d. q.*] *dcm* (cette lettre surmontée d'un trait) *quidem* V. — (a) *comphendr* (les lettres *p* et *r* surmontées d'un trait) T.

(1) Voir plus haut pp. 494 sq.

(2) *Ethique à Nicomaque*, l. VI, c. 4, p. 1140a 8-9; comment. de S. Thomas, leçon 3.

(3) Voir p. 500, note 1.

quod bonum, quod appetit scientia speculativa, est ipsum verum, quia omnis finis habet rationem boni. Sed hoc nihil est, quia tale bonum (D p. 4) non est humanum, de quo hic agitur. Et ideo dicendum quod scientia etiam [1] ordinatur ad bonum absolute, in quantum est [2] praedeterminata secundum quod facit [d]electionem [3], ut prius dictum est (1).

Ad secundum dicendum quod quamvis actus sit finis alicuius specialis artis vel virtutis, tamen ulterius ordinatur ad ultimum bonum [4] et sic appetit illud.

Ad tertium dicendum quod actus et electio, quae dat formam moribus, per se cadunt in genere moralis, sed disciplina et scientia speculativa veri, in quantum recipiunt formam electionis, et ideo [5] ista diversitas [6] tangitur in hoc quod dicit : « similiter ».

Ad quartum dicendum quod per hoc, quod dicit : « bonum », tangitur ipse finis, per hoc vero, quod dicitur : « quoddam » [7], tangitur [8] proportio uniuscuiusque dictorum ad finem, cum non omnia aequaliter ordinentur.

quod bonum, quod appetit scientia speculativa, est ipsum verum, quia omnis finis habet rationem boni. Sed hoc nihil est, quia tale bonum non est humanum, de quo hic agitur. Et ideo dicendum quod scientia ordinatur etiam ad bonum absolute, in quantum est praedeterminata secundum [d]electionem(*a*), ut prius dictum est (1).

Ad secundum dicendum quod quamvis actus sit finis alicuius specialis artis vel virtutis, tamen ulterius ordinatur ad ultimum bonum et sic appetit illud.

Ad tertium dicendum quod actus et electio, quae dat formam moribus, per se cadunt in genere moralis, sed scientia speculativa veri, in quantum recipit formam electionis. Et ideo ista diversitas tangitur in hoc quod dicit : « similiter ».

Ad quartum dicendum quod per hoc quod dicit : « bonum », tangitur ipse finis, per hoc vero quod dicit : « quoddam », tangitur proportio uniuscuiusque dictorum ad finem, cum non omnia aequaliter ordinentur ad ultimum finem.

His visis littera patet sic : « Quoniam omnis ars » et cetera

1 omis V. 2 omis V. 3 *delec*^{ne} (cette lettre surmontée d'un trait) C, *delcom* (la lettre *o* surmontée d'un trait) V, *dilectione* (cette lettre surmontée d'un trait) D. 4 omis CV. 5 omis V. 6 *difficultas* V. 7 *quidam* C. 8 *tan* ajouté C. — (a) *dilectionem* T.

(1) Voir pp. 490 sq.

secundum aliam translationem [1] (1), ex qua est tractus syllogismus. Deinde concludit ex hoc, quod probatum est, diffinitionem boni, quam quidam assignant, esse convenientem. Et est vis suae rationis talis : omne quod appetit, appetit per modum artis vel naturae. Sed utraque [2] appetit bonum, quia doctrina et ars, quae movent [3] per modum artis, et electio, quae movet per modum naturae. Ergo omnia et cetera.

QUESTIONS D'ALBERT

Sed videtur falsum, quia [4] non omnium est appetitus, quia ipse [5] sequitur [6] cognitionem [7].

« Omnia appetunt ». Contra non omnium est appetitus, quia praesupponit cognitionem.

Ad quod dicendum quod aliquid dicitur appetere dupliciter [8], aut quia appetitus est pars esse eorum [9], — et sic sola animalia et [10] habentia cognitionem appetere dicuntur, quia appetitus est in eis [11] pars animae —, aut per appetitum moventis, sicut sagitta tendit ad determinatum locum ex appetitu moventis, et sic omnia appetunt bonum tam naturalia quam artificialia per appetitum primi [12] moventis determinata ad proprios fines.

Ad quod dicendum quod aliquid dicitur appetere dupliciter, aut quia appetitus est pars eius, — et sic sola animalia et habentia cognitionem appetere dicuntur, quia appetitus est in eis pars animae, — aut per appetitum moventis, sicut sagitta tendit ad determinatum locum ex appetitu moventis. Et sic omnia appetunt bonum tam naturalia quam artificialia per appetitum primi moventis determinata ad proprios actus.

Deinde quaeritur utrum omnia appetant bonum unum.

Juxta hoc quaeritur utrum omnia appetant unum bonum. Et videtur quod non, quia

1 *s.-t.*] *secundum al. t^ansi^l* C, *fi^l t^ans^l*. (= fidelis translatio) V, *secunda vel t^an.^lis^lis* (ces trois lettres exponctuées) D. 2 *utrumque* VD. 3 *mouet* VD. 4 *quod* V. 5 *appetitus solum* ajouté V. 6 *est supra* D. 7 *et cetera* ajouté C. 8 *d.-d.*] *appetere d^r* C. 9 *e. e.*] interverti V. 10 omis V. 11 *e.-e.*] *in eis est* C. 12 omis C.

(1) C'est l'incipit du commentaire moyen d'AVERROÈS.

Quod non videtur, quia, sicut infra dicet [1] (1), bonum non [2] est unius rationis in omnibus [3], sed unumquodque determinat bonum sibi [4] proprium. Ergo et cetera.

Sed si hoc est verum, tunc bonum, quod omnia appetunt, erit aequivoce dictum, et sic dictum Philosophi procedit super [5] aequivoco.

Et dicendum quod non [6] omnia appetunt bonum unum subiecto, sed [7] unum [8] exemplariter, quia Commentator [9] distinguit triplex universale [10]: quoddam [11] cum re, quod est forma rei [12], quoddam post rem, quod est abstractum a re, et quoddam ante rem (2). Et hoc non est praedicabile de rebus, sed id, in quo est primo [13] natura aliqua et ab illo [14] descendit exemplariter in omnibus [15], quae imitantur illud in natura illa secundum suam proportionem, quia primum [16] est causa omnium eorum [17], quae sunt post [18], sicut

sicut infra dicetur (1), bonum non est unius rationis in omnibus. Sed unumquodque appetit bonum sibi proprium. Ergo et cetera.

Sed si hoc est, tunc bonum, quod omnia appetunt, erit bonum aequivoce dictum, et sic dictum Philosophi procedit super aequivoco.

Ad quod dicendum quod non omnia appetunt bonum unum realiter, sed unum exemplariter, quia Commentator distinguit triplex universale, scilicet quoddam universale cum re, quod est forma rei, et quoddam post rem, quod est abstractum a re, et quoddam ante rem (2). Et hoc non est praedicabile de rebus, sed id, in quo primo est natura aliqua et ab illo descendit exemplariter in omnibus, quae imitantur illud in natura illa secundum proportionem suam, quia primum est causa omnium eorum, quae sunt post, sicut dicit Philosophus

1 *d*[t] C. 2 *b. n.*] *non autem bonum* V. 3 *communibus* V. 4 *b. s.*] interverti V. 5 *sub* C. 6 omis C. 7 *non* ajouté C. 8 omis V. 9 *si non* V. 10 *t. u.*] interverti C. 11 *Quoddam* ajouté V. 12 *et* ajouté C. 13 omis V. 14 *illa* C. 15 *aliis* ajouté C. 16 *prima* C. 17 *rerum* V. 18 omis C.

(1) L. I, c. 4 (al. 6); comment. de S. Thomas, leçons 6 et 7.

(2) Commentaire d'Eustrate (éd. Heylbut, Comm. in Arist. graeca, vol. 20, p. 40, lign. 19-22, à propos de l'Ethique, p. 1096a 11 = Vat. lat. 2171, f. 10[v], col. 2, lin. 3 ab imo — f. 11[r], col. 1, lin. 2). Cf. comment. d'Albert, l. I, traité 5, c. 12 (éd. Borgnet, pp. 72 sq.).

dicit Philosophus in secundo Metaphysicae (1), ut [1] ignis causa caloris omnibus calidis [2]. Sic dicitur quod bonum descendit exemplariter in omnia bona, et sic [3] omnia bona [4] sunt desiderantia bonum unum exemplariter, non tamen unum ratione neque speciei neque [5] generis, quia bonitas non accipitur secundum unam rationem in omnibus propter diversam proportionem ipsorum ad bonitatem.

Et si quaeritur [6] utrum appetantur diversa bona secundum id, a quo habent diversitatem, dicimus quod non, sed secundum illud quod conveniunt in similitudine primae bonitatis, sicut in voluptatibus desideratur [7] delectatio, quae est similitudo delectationis [8] summae in primo [9], et sic in aliis. Unde dicit Boethius quod omnes quaerunt [10] summum bonum quamvis in diversis (2). Unde [11] et quidam dixerunt quod bonum [12], quod omnia appetunt, summum bonum est [13], non quia [14] ipsum

in secundo Metaphysicae (e), ut ignis causa caloris in omnibus calidis(*a*). Sic dicitur quod bonum descendit exemplariter in omnia bona, et sic omnia bona desiderant bonum unum exemplariter, non tamen unum ratione neque speciei neque generis, quia bonitas non accipitur secundum unam rationem in omnibus propter diversam proportionem ipsorum ad bonitatem.

Si quaeritur utrum appetantur diversa bona secundum id, a quo habent diversitatem, dicendum quod non, sed secundum id quod conveniunt in similitudine primae bonitatis, sicut in voluptatibus desideratur delectatio, quae est similitudo delectationis summae in primo, et sic de aliis. Unde dicit Boethius quod omnes quaerunt bonum summum quamvis in (f. 212*r*) diversis (2). Unde et quidam dixerunt quod bonum, quod omnia appetunt, est summum bonum, non quia ipsum

1 *est enim* C. 2 *c.-c.*] *calidi vel caloris* V. 3 omis V. 4 omis V. 5 *n.-n.*] *nec speciei nec* C. 6 *queratur* C. 7 *desiderabilis* V. 8 *dilectionis* C. 9 *i. p.*] omis C. 10 *quartum* V. 11 omis C. 12 *q. b.*] barré C. 13 *a.-e.*] *appe. su bo.* C. 14 *quod* V. — (a) *calis* (surmonté d'un trait) T.

(1) Aristote, *Métaphysique*, l. II (= α), c. 2, p. 994a 11-13. Cf. text. Comment. 6 (éd. citée, vol. 7, Venise 1552, f. 15[r]); S. Thomas, *Métaphysique*, l. II, leçon 3 (éd. citée, t. 4, f. 24[r]). Voir aussi c. 1, p. 993b 24-25.

(2) Boèce, *De la consolation de la philosophie*, l. III, prose 3 (Migne, Patrol. lat., t. 63, col.728) : *Bonum est igitur quod tam diversis studiis homines petunt : in quo quanta sit naturae vis, facile monstratur, cum licet variae dissidentesque sententiae, tamen in deligendo boni fine consentiunt.*

secundum subiectum desideretur [1], sed in suis similibus [2], sicut dictum est, sicut etiam in secundo Caeli et Mundi dicit Philosophus quod omnia bonitatem primi participant [3] quamvis diversimode (1).

secundum subiectum desideretur, sed in suis similibus, sicut dictum est, sicut et secundo *Caeli* et *Mundi* dicit Philosophus quod omnia bonitatem primi participant quamvis diversimode (1).

« Differentia vero quaedam » et cetera. Dicto quod omnia appetunt bonum secundum diversam [4] proportionem ad finem [5] in eo, quod dicit : « quoddam », ideo hic ostendit diversitatem finium, ut accipiatur ordo finium ad invicem. Et [6] ex hoc concludit quod sit humanum bonum, quod est genus felicitatis, quod quaerit. Et primo ponit differentiam [7] finium secundum se, secundo ponit comparationem eorum, ibi : « Quorum autem sunt fines ». Differentia finium, quam primo ponit, haec est, quia quidam fines sunt operationes et quidam opera, id est operata. In quibusdam enim artibus [8] quaeritur tantum [9] operatio, sicut ars citharizandi [10] est propter ipsum citharizare, in aliis autem quaeritur ipsum operatum sicut ars fabrilis [11] ordinatur ad ipsum cultellum [12] sicut ad finem, et has artes vocat Philosophus conditivas, et huiusmodi opera sive [13] condita dicuntur in Graeco apot[h]elesmata [14] (2). Sed ad operata non venitur nisi per operationes. Ideo cuiuscumque [15] finis est

1 *desiderant* C. 2 *i.-s.*] *inis similitudinibus* C. 3 *b.-p.*] *participant bonitatem primi* C. 4 *dictam* V. 5 *a.-f.*] omis C. 6 *quia* C. 7 *diuersitatem* C. 8 omis C. 9 *q. t.*] interverti C. 10 *a.c.*] interverti C. 11 *fabri* V. 12 *cutellum* CV. 13 omis V. 14 *apotholesmata* C. 15 *cuiusque* C. — (a) C.-*M.*] *capitulo et tertio* (?) T.

(1) Cfr. ARISTOTE, *Du ciel et du monde*, l. II, c. 12, p. 291b 24 - p. 292b 25 (spécialement p. 292b 10-13); texte comment. 64 (éd. citée, vol 5. Venise 1550, f. 66v); ALBERT LE GRAND, *Du ciel et du monde*, l. II, traité 3, c. 14 (éd. BORGNET, vol. 4, pp. 202 sq.).

(2) A propos du passage du Livre I, c. 1 (= 3 éd. DIDOT), p. 1094 b 12-14 : τὸ γὰρ ἀκριβὲς οὐχ ὁμοίως ἐν ἅπασι τοῖς λόγοις ἐπιζητητέον, ὥσπερ οὐδ' ἐν τοῖς δημιουργουμένοις (... *quemadmodum neque in conditis)*, EUSTRATE écrit dans la traduction latine de Robert Grosseteste (Vat. lat. 2171, f. 5v = éd. HEYLBUT, vol. 20, p. 19, lign. 13-15) : ... *Et hoc ostendit a conditiuis artibus et a conditis secundum ipsas. Conditiue autem dicuntur artes que et factiue et condita que ab ipsis perficiuntur opera.* Aristote n'a pas le mot ἀποτέλεσμα, auquel Eustrate recourt dans l'explication de p. 1094a 3 : ἔργα δέ φησι τὰ ἀποτελέσματα, ἃ καὶ τῶν ἐνεργειῶν παυομένων μένει τε καὶ ὑφίσταται (éd. HEYLBUT, p. 8, lign. 34-36)

operatum, eius etiam [1] finis est operatio, quamvis non ultimus [2], sed non e converso. Et ut hoc [3] significet, dicit : « et inter has », quasi supra has et cum his.

Sed videtur quod operatio non possit esse ultimus finis. Nullus enim actus imperfectus est ultimus finis, quia in hoc oportet esse quietem. Sed operatio est actus imperfectus, quia est motus. Ergo et cetera.

Ad hoc dicendum quod Philosophus in sexto et decimo [4] huius distinguit inter motum et operationem, quia operatio est actio secundum naturam alicuius habitus sicut lucis lucere. Motus autem [5] est ad id [6], quod nondum habetur [7]. Unde operatio est ab eo, ad quod est motus. Contingit autem operationem quandoque permisceri motui sicut consideratio [8] motui [9] spirituum et organorum. Motus igitur laborem habet, quia facit distare, operatio autem, quia [10] est perfectio habitus, delectatio*nem* [11] (1). Unde etiam [12]

1 *e. e.*] *et eius* V. 2 *ulterius* C. 3 *u. h.*] interverti V. 4 *s. - d.*] VII *et* x (?) C. 5 omis V. 6 *illud* V. 7 *habet* V. 8 *consci°* V. 9 *motum* C. 10 en marge V, *q* C. 11 *delectatio e* (surmonté d'un trait) CD, *dilectio e* (surmonté d'un trait) V. 12 omis V. — (a) *ultis* (la lettre *i* surmontée d'un trait) T ; (b) *delcom* (la dernière syllabe surmontée d'un trait) T.

Questions d'Albert

« Hi quidem sunt operationes ». Sed videtur quod operatio non possit esse ultimus finis. Nullus enim actus imperfectus est ultim*us* (*a*) finis, quia in hoc oportet esse quietem. Sed operatio est actus imperfectus, quia est motus. Ergo et cetera.

Ad hoc dicendum quod Philosophus in sexto et decimo huius distinguit inter motum et operationem, quia operatio est actio secundum naturam alicuius habitus sicut lucis lucere. Motus autem est ad id, quod nondum habetur. Unde operatio est ab eo, ad quod est motus. Contingit autem operationem quandoque permisceri motui sicut consideratio motui spirituum et organorum. Motus igitur laborem habet, quia facit distare, operatio autem quia est perfectio habitus, delec*ta*tionem (*b*)(1). Unde etiam Phi-

ou, comme dit le traducteur latin (Vat. lat. 2171, f. 2v) : *Dicit autem opera que grece dicuntur apotelesmata que et operationibus quiescentibus manent et subsistunt*. Cfr. Albert le Grand, *Ethique*, l. I, traité 3, c. 8 et 13 ; traité 4, c. 1 (éd. Borgnet, vol. 7, pp. 40, 46 et 51).

(1) Après avoir déjà polémiqué sur ce point au chap. 2 (= 3 éd. Didot) du

Philosophus dicit in principio Metaphysicae operationes sensuum delectabiles esse (1). Si vero contingat[1] operationem[2] coniungi motui, habebit quidem[3] delectationem in quantum[4] operatio est, etsi labor est ex parte motus. Propter quod operatio simplicis naturae, quae est sine motu, delectabilissima est. Et sic nihil prohibet operationem esse ultimum finem.

losophus dicit in principio Metaphysicae operationes sensuum delec*ta*tiones esse (*a*) (1). Si vero contingat operationem coniungi motui, habebit quidem delectationem in quantum est operatio, etsi laborem ex parte motus. Propter quod operatio simplicis naturae, quae est sine motu, delectabilissima est. Et sic nihil prohibet operationem esse ultimum finem.

Comparatio autem horum duorum, quam[5] ponit ibi : « Quorum autem », talis est quod ubicumque (D p. 5) utrumque dictorum[6] invenitur, operata sunt meliora operationibus, et huius probatio est, quia[7] operationes sunt propter operata.

Deinde cum dicit : « multis autem », (C f.2*r*) ponit secundam[8] diversitatem finium, quae accipitur ex parte eorum, quae sunt ad finem. Et primo ponit diversitatem, secundo comparationem[9], quam principaliter intendit, ibi : « Quaecumque autem sunt talium » (V f.2*v*). Prima dividitur[10] in duas, in propositum et inductivam probationem, quae incipit ibi : « medicinalis[11] quidem ». Primo[12] dicit quod cum multae sint operationes et artes et doctrinae, multos et diversos habent fines et dicit operationem id[13], quod supra actum.

QUESTIONS D'ALBERT

Sed tunc quaeritur quare « Multis autem entibus ».

1 *conting*[t] V. 2 *operationem* ajouté V. 3 *quandam* C. 4 *m*[a] *c* (cette lettre surmontée d'un trait) V. 5 *quod* V. 6 omis C. 7 *quod* V. 8 *p. s.*] *secundum* C. 9 *operationem* V. 10 omis C. 11 *me* (surmonté d'un *l* barré) V. 12 *p*[a] V. 13 *idem* V. — (a) *delcoes* (les lettres *oe* surmontées d'un trait) T.

Livre X (voir spécialement p. 1173a 29 — p. 1174b 4), ARISTOTE montre au ch. 3 (= 4, éd. DIDOT) que le plaisir n'est pas un mouvement avant de déterminer positivement au chap. 4, sa nature et ses propriétés. Voir spécialement p. 1174a 19 - p. 1174b 33 et p. 1175a 3-6 ; S THOMAS, comment., l. X, leçons 5 et 6 (éd. citée, ff. 131[v]-133[r]) ; ALBERT, Ethique, l. X, traité 1, c. 6-8 (éd. BORGNET, vol. 7, pp. 611-615).

(1) Cf. *Métaphysique*, l. I, c. 1, pp. 980a 22 sq.

non facit mentionem de electione.

Et [1] dicendum quod forma electionis relinquitur in actu naturae et ideo intelligitur in ipso.

Quaeritur quare non facit mentionem de electione. Et dicendum quod forma electionis relinquitur in actu naturae et ideo intelligitur in ipso.

Et hoc probat inducendo in pluribus artibus sicut in medicina est [2] finis sanitas et cetera. Et quamvis non enumeret [3] omnes artes, quibus civilis utitur, tamen haec differunt sic quod oeconomica est ad commune bonum domus, aliae [4] ad bonum speciale, quo*niam* [5] medicina ad bonum corporis, navigativa ad necessaria vitae, quia navigationes subveniunt uni terrae in eo, quod sibi deest [6], militaris vero ad propulsationem iniuriae [7] vel nocumenti.

Deinde cum dicit : « Quaecumque [8] autem », ponit comparationem et primo eorum, quae sunt ad finem, secundo ex hoc [9] concludit ordinem et comparationem finium, ibi : « In omnibus itaque [10] », tertio ostendit quod hunc ordinem non impedit diversitas finium primo assignata, ibi « Differt [11] autem ». Circa primum duo facit. Primo ponit comparationem, secundo exemplificat ibi : « quemadmodum ». Dicit ergo primo quod omnes dictae [12] artes et quaecumque sunt eis similes ordinantur sub una quadam virtute, ad quam [13] comparantur sicut ad superius. Quod autem dicit « virtute », alia translatio [14] habet : « arte », alia : « potentia » (1). Et haec melior

1 omis V. 2 *cuius* C. 3 *numeret* CV, *e* avec signe de renvoi en marge C. 4 *c.-a.*] *dom que* (la dernière lettre de ces deux mots surmontée d'un trait) *domus a*^{a} V. 5 *quorum* CD, *quorum scilicet* V. 6 *necessaria-deest*] signe de renvoi C. Je ne lis que : *quia na... subueni... in eo quod si...* de tout ce que porte en marge C. 7 *p. i.*] *propulationes in* (ou *ui*) *iniusticie* V. 7 *qntu3* (les lettres *q* et *u* surmontées d'un trait) C. 9 *e. h.*] omis C. 10 omis V. 11 *dic* (la lettre *c* surmontée d'un trait) V. 12 *o. d.*] *predicte* C. 13 *quod* C. 14 *a. t.*] CD.

(1) On lit ici dans le commentaire moyen d'Averroès (éd. citée, vol. 3, f. 1er) : *Artium autem quaedam sunt subalternatae aliis ut ars frenorum et reliquae artes, quibus utitur equestris, sunt sub arte bellica.* La « traduction » de δύναμις par *potentia*, est signalée par Robert Grosseteste dans sa version lorsqu'il explique ces mots d'Eustrate : δύναμιν δὲ τὴν τέχνην ὠνόμασε διὰ τὸ ἔνυλον (éd. Heylbut, vol. 20, p. 11, l. 33 sq. ; Vat. lat. 2171, f. 3^{v}) : *virtutem autem artem nominauit, non aretin id est virtutem moralem, sed dynamin hoc est uirtutem naturalem quam dicimus frequenter potentiam naturalem et quam transferentes*

aliis est [1], quia potentia consuevit nominare artes, quae cum procedant ex probabilibus, quae sunt in pluribus, habent [2] viam ad utramque partem contradictionis, sicut potentia est eadem duorum contrariorum, et tales sunt huiusmodi artes, de quibus hic loquitur. Sed quae procedunt ex necessariis stant in uno, sicut res actu exsistens determinatur ad unum [3] secundum necessitatem suae formae. Sed quia istae [4] artes, quae potentiae dicuntur, ponuntur [5] in aliquo ultimo secundum suum habitum, ideo etiam possunt dici virtutes, quia virtus est [6] ultimum potentiae, ut dicit Philosophus in primo Caeli et Mundi [7] (1). Exemplum vero [8] suum tale est [9] quod equestris est [10] quaedam ars, per quam regulatur quis in usu equi, ad quem usum plura exiguntur [11] instrumenta sicut frenum et huiusmodi, quorum usus pertinet ad equestrem, quae [12] est finis eorum. Sed quia, ut determinatum est in secundo Physicorum [13], in his, quae sunt propter finem, determinatur forma secundum quod competit fini, et materia [15] secundum quod competit formae ad finem suum, ideo oportet quod equestris determinet formam ei, qui inducit formam [14] in materia [15]. Et secundum hoc frenorum factrix est sub equestri, et similiter artes factivae aliorum instrumentorum, quibus equestris utitur, et in hoc ostenditur quod plures artes possunt esse [16] hoc modo sub una. Item per eandem [17] rationem, quia militaris consequitur victoriam pluribuso perationibus sicut per equites [18], sagittantes [19] et cetera, ideo [20] oportet quod omnes illae sint sub militari, et ex hoc

1 *m. e.*] *meliora est aliis* C. 2 *h*[t] C. 3 *d.-u.*] interverti V. 4 omis V. 5 *ponunt* C. 6 *v. e.*] *utq3* V. 7 *C.-M.*] *ca*[u] *et in* V. 8 *autem* V. 9 *t. e.*] *tale* (cette lettre surmontée d'un trait) V. 10 omis V. 11 *p. e.*] interverti V. 12 *q*[t] C. 13 *ph'ie* corrigé en *physicorum,* ce semble C. 14 *et-formam*] omis V. 15 *et materia-materia*] *in materia* biffé C, le tout à l'exception de : *freni* au bas de la page d'une autre main C. 16 *p. e.*] interverti V. 17 *eadem* C. 18 *eq'strates* corrigé par exponctuation en *equitantes* C. 19 *saxttes* ou *saxites* V. 20 *Item* V.

quandoque transferunt in nomen potentie quandoque in nomen virtutis... (Cf. A. Pelzer, *Les versions latines...*, Revue néo-scol., 1921, p. 390). Voir Albert, *Ethique*, l. I, traité 3, c. 1 (éd. Borgnet, vol. 7, p. 31).

(1) Aristote, *Du ciel et du monde*, l. I, c. 11, p. 281a 11-12 ; texte comm. 116 (éd. citée, t. 5, Venise 1550, f. 37[v]) ; comm. de S. Thomas, l. I, leçon 25 (éd. Léonine, t. 3, p. 101) ; comm. d'Albert, l. I, traité 4, c. 5 (éd Borgnet, vol. 4, pp. 102-104).

est quod [1] una potest ordinari ut superior et ut inferior respectu diversorum. Et secundum eundem modum est in aliis secundum quod plures operationes sunt ad unum finem et plura instrumenta ad unam operationem.

Deinde cum dicit : « in omnibus itaque », concludit ordinem finium ex ordine artium hoc modo. Quorumcumque gratia [2] alia fiunt, sunt desiderabiliora [3] ipsis, sicut finis his, quae [4] sunt ad finem. Sed inferiores artes prosequuntur suum finem gratia finium superiorum, sub quibus ordinantur sicut gratia finis, sicut frenum fit gratia equestris [5]. Igitur fines superiorum sunt magis desiderabiles [6] et principaliores. Has autem superiores artes, sub quibus aliae artes ordinantur, vocat architectonicas eo quod sunt principales mechanicae, — dicitur enim ab archos [7], quod est princeps, et tecton [8], quod est mechanica —, quorum fines concludit esse « desiderabiliores his » finibus (2). Eorum autem *gratia*, quae sunt « sub ipsis » archi*tectonicis*, « illa » [9], scilicet inferiores artes « prosequuntur » [10], id est persequuntur.

QUESTIONS D'ALBERT

Sed videtur quod inconvenienter sumat architectonicas [11]. In primo enim Metaphysicae dicit quod architectonici [12] nobiliores et sapientiores manu [13] artificibus, [14] quia istorum causas sive rationes sciunt (3). Sed frenorum factrix melius scit rationem freni, ex quibus moti-

« Architectonicarum fines ». Videtur quod inconvenienter sumat architectonicas. In primo enim Metaphysicae dicitur quod architectonici (*a*) nobiliores et sapientiores sunt manu artificibus (*b*), quia istorum causas sive rationes sciunt (3). Sed frenorum factiva melius scit

1 *e.-q.*] *hoc est quia* C. 2 *ex*^{a} V. 3 *deside*^{ra} V. 4 *a* (surmontée d'un trait) V. 5 en marge (?) C au lieu de *operationis* barré dans le texte C. 6 *desiderabiliores* C. 7 *arcos* V. 8 *tethon* C, *cothon* V, *tecton* D. 9 *a. i.*] *archi. illa* C, *architlla* V, *architilla* D. 10 *persequuntur* C. 11 *architectorias* C, *architectoricas* D. 12 *archi*^{ce} C, *archi*^{ci} V, *architectorici* D. 13 *sunt* V. 14 *artificialibus* C, *artifi*^{b3} V. — (a) *archi*^{ci} T ; (b) *ar*^{b3} T.

(1) ARISTOTE, *Physique*, l. II, c. 9, p. 200a5-15 ; texte comm. 88 (éd. Venise 1550, t. 4, ff. 39 sq.). Le principe y est étudié in concreto par l'exemple d'une maison ou d'une scie, à propos de la nécessité dans les choses naturelles.

(2) Cfr. ALBERT, *Ethique*, l. I, traité 3, c. 9-13 (éd. BORGNET, vol. 7, pp. 41-46).

3) ARISTOTE, *Métaphysique*, l. I, c. 1, p. 981a 30-b2.

bus et qualibus operationibus fiat quam equestris. Ergo [1] ipsa potius deberet [2] dici architectonica [3] quam equestris [4].

Praeterea in secundo Physicorum dicit aliam esse architectonicam [5] et usualem (1). Cum igitur [6] equestris sit usualis respectu frenorum factricis, quia utitur suo opere, videtur quod non debeat dici architectonica [7].

Item Victorinus [8] dicit in primo De architectura quod architecti scientia est pluribus disciplinis et variis eruditionibus ornari, [9] cuius iudicio probantur omnia, quae in ceteris artibus perficiuntur opera et quod eius est cognoscere symmetros et commensurationes [10] omnium operationum (2). Cum igitur hoc nesciat equestris de freno, videtur quod non sit architectonica [11].

Solutio. Dicendum quod dupliciter dicitur architectonica, [12] scilicet principalitate artis, et sic sumitur in omnibus dictis auctoritatibus [13], quia principalior est,

rationem freni, ex quibus motibus et qualibus operationibus fiat quam equestris. Ergo ipsa potius debet dici architectonica (*a*) quam equestris.

Item in secundo Physicorum (*b*) dicit aliam esse ar*chitectonic*am (*c*) et usualem (1). Cum igitur equestris sit usualis respectu frenorum factivae, quia utitur opere suo, videtur quod non debeat dici architectonica (*d*) [vel artificiosa].

Item Victorinus dicit in primo De architectura quod architecti scientia est pluribus disciplinis et variis eruditionibus [h]ornari, cuius iudicio probantur omnia, quae in ceteris artibus perficiuntur opera et quod eius est cognoscere symmetros et commensurationes omnium operationum (2). Cum igitur hoc nesciat equestris de freno, videtur quod non sit architectonica [vel artificiosa].

Solutio. Dicendum quod dupliciter dicitur architectonica [vel artificiosa (*e*)], scilicet principalitate artis, et sic sumitur in omnibus dictis auctoritatibus (*f*),

1 omis V. 2 *deb3* V, *debet* D. 3 *artificiosa* D. 4 *Ergo - equestris*] omis C. 5 *artificiosam* D. 6 *ergo* C. 7 *artificiosa* D. 8 *vitruuius* d'une autre main C. 9 *ornati* CV. 10 *diametros rationes* V. 11 *artificiosa* D. 12 *artificiosa* D. 13 *auc*^{b3} C, *aucto*^{b3} V. — (a) *ar*^{ca} T ; (b) *ph* T ; (c) *artificiosam* T ; (d) *ar*^{ca} T ; (e) *a.-a.*] *ar*^{ca} *uel ar*^{sa} T ; (f) *auc*^{b3} T.

(1) Aristote, *Physique*, l. II, c. 2, p. 194a 36-b2.

(2) Vitruve, *De l'architecture*, l. I (éd. Krohn, p. 2). L'édition porte : *Architecti est scientia, ornata, ab ceteris.* Mais on n'y lit pas ce qui suit *perficiuntur opera.* Voir cependant l. I, c. 1, § 4 ; c. 2, § 4.

quae novit rationes operum [1], vel [2] principalitate operis, et sic ars [3], quae est ad principaliorem finem et quae utitur aliis ad finem suum, est principalior [4] et sic sumitur hic.

quoniam principalior est, quae novit rationes operum, vel principalitate operis, et sic est ars, quae est ad principaliorem finem et quae utitur aliis ad finem suum, et sic sumitur hic architectonica.

Deinde cum dicit : « differt autem », dicit quod hunc ordinem non impedit differentia finium, quia non differt ad [5] hoc quod finis architectonicae [6] sit principalior utrum sit operatio « aut [7] aliud quoddam » [8], scilicet ab operatione [9], sicut patet [10] in praedictis artibus, quia [11] equitare, quod est finis, est operatio et principalius freno, quod est finis [12] frenorum factricis, quorum item [13] est principalior victoria vel pax, quod est aliud (D p.6) quam operatio.

II

Enoncés des Questions du Livre I

(d'après le ms. Vat. lat. 722) (1)

1 (f. 1*r*). Sed quaeritur hic ante litteram utrum de moribus possit esse scientia vel non.

2. Item quaeritur utrum disciplina moralis sit una.

3 (f. 1*v*). Circa terminum, scilicet subiectum huius scientiae videtur quod humanus mos sit subiectum. Quare in titulo debet fieri mentio de subiecto.

4. Item quarto quaeritur quid sit finis huius scientiae.

5. Item quaeritur quinto de modo.

1 *operis* C. 2 *a* ajouté V. 3 omis C. 4 *principalis* C. 5 *ab* CD. 6 *archi*^{ci} C, *archi*^{ce} V, *archi* D. 7 *au* V. 8 *quoddam* changé en *quodam* par exponctuation V. 9 *a. o.*] *preter* (suscrit) *operationem* C. 10 omis VD. 11 *sicut* V. 12 *est operatio-finis*] omis V. 13 *itm* CV, *iterum* D.

(1) Les sigles B et P désignent respectivement l'édition Bekker du texte grec d'Aristote et l'édition de Pie V du commentaire de saint Thomas, accompagné de la version gréco-latine d'Aristote due à Robert Grosseteste.

Chap. 1.

6. Sed videtur esse ordo praeposterus, quia virtus cadit in diffinitione felicitatis. Ergo prius de ea.

7 (éd. Bekker, p. 1094a 1-3 ; éd. Pie V, f. 1*r-v*, lect. 1ab). Sed dubitatur hic. Sicut enim dicit Commentator Graec*us* [1] : sub doc- (f. 2*r*) trina comprehenditur speculativa, quae non est boni ut finis, sed materiae. Ergo non est appetitiva boni.

8. Item quaeritur quare dicit bonum quoddam.

9. Sed videtur falsum, qu*ia* [2] non omnium est appetitus.

10. Deinde quaeritur utrum omnia appetant bonum unum.

11. ... utrum appetantur diversa bona secundum id, a quo habent diversitatem.

12 (Ba 3-6 ; Pcd). Sed videtur quod operatio non possit esse ultimus finis.

13 (f. 2*v*. Ba 6-9 ; Pe). Sed tunc quaeritur quare non facit mentionem de electione.

14 (Ba 14-16 ; Pg). Sed videtur quod inconvenienter sumat architectonicas.

Chap. 2 (1).

15 (Ba 18-22 ; P f. 2*r*, lect. 2a). Sed videtur quod hoc non sit inconveniens... quod desiderium sit ad aliquid, quod non possit attingere.

16 (f. 3*r*. Ba 28-b 2 ; P f. 2*v*, e). Sed videtur hoc esse falsum quod unicuique licet addiscere quod vult et quantum vult et sic non videtur determinari lege.

Chap. 3 (1).

17 (Bb 11-12 ; P lect. 3a). Sed videtur quod non debeat hoc modo determinare.

18 (f. 3*v*. Bb 22-27 ; P f. 3*r*, c). Sed videtur quod demonstrationes sint a qualibet parte a quolibet sciente expe*tend*ae [3].

19 (Bp 1095a 2-4 ; Pd). Sed videtur quod... experimentum deservit inventioni et non doctrinae.

20 (Ba 10-13 ; P f. 3*v*, f). Sed videtur hoc falsum quia qui sic operatur iam perfectus est et non indiget audire.

21. Sed videtur quod pervertat ordinem quia e converso determinavit.

Chap. 4 (2).

22 (P lect. 4). Sed videtur inconvenienter procedere.

23 (f. 4*r*. Ba 20-30 ; P f. 3*v*, c - f. 4*r*, d). Hic duo sunt quaerenda. Pri-

1 *grece* Ms. 2 *quod* Ms. 3 *expediente* Ms.

mum est de convenientia istarum opinionum; secundum unde venit tanta diversitas. Circa primum videtur quod non omnes communicant in nomine felicitatis...

24. Circa secundum... videtur quod non debuit esse tanta diversitas in determinatione felicitatis.

25 (f. 4*v*. Bb 9-13; Pf). Sed dubitatur. Cum superius sufficienter determinaverit modum scientiae huius et auditorem, videtur quod inutiliter unum determinet...

Chap. 5 (3).

26 (P f. 3*v*, lect. 5). Sed videtur quod male ordinet.

27. Sed... videtur quod contra pecuniosos debuisset prius disputare.

28 (f. 5*r*. Bb 14-16; Pa). Sed videtur insufficienter enumerare vitas.

29 (Bb 22-23; P f.4*v*, f). Ad evidentiam litterae quaeratur primo quid sit honor.

30 (f. 5*v*. Bb 24-25; Ph). Sed... dubitatur, quia honor nullo modo est in honorato.

31 (Bb 28-30; Pi). Sed... obicit*ur* [1] quod desiderium honoris pertinet ad inanem gloriam...

32 (Bb 32-33; P f. 5*r*, l). Sed contra primam rationem obicitur... impossibile est semper agere...

Chap. 6 (4).

33 (f. 6*r*. B p. 1096 a 11-19; P f. 5*r*-*v*, a-d). Sed videtur quod hoc erat necessarium Platoni dicere...

34 (Ba 19-23; Pd). Sed contra hoc videtur esse quod dicit Avicenna quod accidens est, cuius esse est dependens et intellectus eius absolutus...

35 (Ba 23-29; Pe). Sed videtur quod bonum non aequaliter dicatur enti.

36 (f. 6*v*). Item quaeritur de exemplo, quod ponit quod bonum dicitur in eo quod quid, id est in genere substantiae ut Deus.

37 (Ba 34-b 5; P f. 6*r*, lect. 7 ab). Sed videtur quod hic contradicat sibi...

38 (f. 7*r*. Bb 26-29; P f. 6*v*, i). Sed videtur quod nihil sit casu aequivocum.

Chap. 7 (5).

39 (f. 7*v*. B p. 1097a 15-22; P f. 7*r*-f. 7*v*, lect. 9a). Sed videtur quod sanitas non sit finis alicuius disciplinae civilis.

1 *ob.*[c] Ms.

40 (Ba 22-24; Pa). Hic est dubitatio utrum summum bonum sit operatum bonum.

41. Ulterius quaeritur... utrum possibile sit esse plura summe bona.

42 (f. 8*r*. Ba 24-b 6; Pb). Hic iterum quaeritur utrum felicitas civilis sit perfectum bonum.

43 (Bb 6-16; Pc-f.8*r*). Quaeritur autem hic de operatione duarum felicitatum et videtur quod felicitas contemplativa sit melior.

44 (Bb 16-20; Pd). Sed videtur hoc esse falsum, quia quod nullam proportionem habet ad alterum hoc additum sibi non facit ipsum magis eligendum.

Chap. 7 (6).

45 (f. 8*v*. Bb 28-33; P f. 8*v*, lect. 10 cd). Hic est dubium utrum hominis sit aliquod opus proprium.

46 (f. 9*r*. Bb 33-p. 1098a 7; Pe). Sed videtur quod vegetativa non separata omnino sit ab opere humano.

47 (f. 9*v*. Ba 7-17; Pf-f. 9*r*, f). Hic duo sunt quaerenda. Primo utrum (felicitas) sit opus hominis et boni hominis.

48. Secundo quae sit ipsa optima virtutum secundum quam est felicitas.

49 (f. 10*r*. Ba 18-21 [Chap. 7]; Pg, lect. 11a). Sed videtur quod non sit necessarium omnes virtutes simul esse.

50 (Ba 23-25; Pc). Sed videtur quod exemplum suum de arte nihil valeat.

Chap. 8.

51 (f. 10*v*. Bb 12-18; P f. 9*v*, lect. 12b). Sed de hac divisione (bonorum) dubitatur. Sicut enim dicit Boethius, conveniens divisio debet esse bimembris. Sed haec est trimembris.

Chap. 8 (9).

52 (f. 11*r*. Bb 23-26; P f. 10*r*, f). Sed videtur quod iste contradicat, scilicet quod supra istas opiniones absolute reprobavit.

53 (Bb 29-31; Ph). Sed videtur falsum esse.

54 (Bb 31-p. 1099a 7; Pi-f. 10*v*, k). Sed dubitatur circa hoc in quo differt quod dicit possessionem, usum et habitum et operationem.

55 (f. 11*v*. Ba 7-31; P lect. 13a-f. 11*r*, g). Hic sunt tria dubia. Primum est de hoc, quod ponit delectationem esse in felicitate.

56. Secundum est de diversitate delectabilium, quam ponit.

57. Tertium de tribus condicionibus, quas attribuit felicitati.

58 (f. 12*r*. Ba 31-b 7; Phi). Circa primum duo quaeruntur. Primo utrum felicitas indigeat divitiis.

59. Secundo utrum indigeat aliis.

Chap. 9 (10).

60 (f. 12*v*. Bb 11-18 ; P f. 11*v*, lect. 14 bc). Hic dubitatur de eadem quaestione utrum felicitas sit a Deo.

61 (f. 13*r*. Bb 32-p. 1100 a 1 ; P f. 12*r*, i). Sed videtur falsum quod brutum non possit dici felix.

Chap. 10 (11).

62 (Ba 5-14 ; P f. 12*r*, lect. 15a-f. 12*v*, c). Hic sunt duo quaerenda. Utrum felicitas sit secundum terminum vitae.

63 (f. 13*v*). Secundo utrum sit animae separatae.

64 (Ba 14-21 ; Pd). Hic sunt tria quaerenda. Primo utrum felix sit transmutabilis a felicitate.

65 (f. 14*r*). Secundo utrum violenter possit transmutari.

66. Tertio utrum distantia secundum locum impediat talem transmutationem.

67 (f. 14*v*. Bb 7-9 ; P f. 13*r*, lect. 16a). Sed videtur quod in fortunis sit bene vel male.

68 (Bb 9-11 ; Pa). Hic sunt quattuor quaerenda. Primo quo genere oppositionis opponitur miseria felicitati.

69. Secundo quaeritur utrum opponatur sicut summum malum summo bono.

70 (f. 15*r*). Tertio quaerimus utrum operationes secundum virtutem sint dominae felicitatis.

71. Quarto quaeritur utrum contrariae operationes dominae sint contrarii.

72 (f. 15*v*. Bb 11-17 ; Pb). Hic sunt duo quaerenda. Primo utrum circa operationes virtutum sit constantia.

73. Secundo quaeritur utrum disciplinae sint permanentiores operationibus virtutum.

74 (Bb 20-22 ; P f. 13*v*, d). Hic duo quaeruntur utrum felix sit vere bonus.

75 (f. 16*r*). Secundo quaeritur utrum felix debeat dici tetragonus.

76 (Bb. 28-29 ; Pe). Sed videtur quod non conturbent eum (felicem) infortunia.

77 (Bb 33-p. 1101a 9 ; Pf). Sed quaeritur si perturbatio cadat in sapientem.

78 (f. 16*v*. Ba 16-17 ; P f. 14*r*, g). Sed videtur quod non sit apponendum quod (felix) sit ita victurus et finiturus.

Chap. 11.

79 (Ba 22-24 ; P lectio 17a). Hic quaeritur utrum fortunae amicorum transmutent aliquo modo felicem.

80 (f. 17*r*. Ba 31-b 9 ; Pc-f. 14*v*, e). Hic quaeruntur tria. Primo utrum status, qui est post mortem, possit sciri per philosophiam.

81. Secundo quaeritur utrum maior differentia sit inter recitationes tragoediarum et facta in rebus quam inter redundantiam fortunarum ad vivos et mortuos.

82. Tertio quaeritur utrum aliquid redundet ex vivis ad mortuos.

Chap. 12.

83 (f. 17*v*. Bb 10-14; P f. 14*v*, lect. 18 ab). Hic quaeritur primo utrum felicitas sit laudabilium.

84. Secundo quaeritur utrum honor sit honorabilium.

Chap. 13.

85 (f. 18*r*. B p. 1102 a 5-6; P f. 15*v*, lect. 19a). Hic dubitatur utrum felicitas sit operatio quaedam.

86 (Ba 13-18; Pc). Hic quaeritur utrum aliqua virtus non sit humana vel non animae.

87 (f. 18*v*. Ba 18-23; Pc). Sed videtur quod illud exemplum non sit conveniens.

88 (Ba 27-32; P f. 16*r*, ef). ... primo quaeritur utrum (partes animae, irrationale et rationale) differunt re vel ratione solum.

89 (f. 19*r*). Secundo quaeritur utrum rationalis et sensibilis et vegetabilis sint diversae animae secundum rem.

90 (f. 19*v*. Bb 7-8; P lect. 20 c). Sed videtur quod non quiescat ratio ligata per somnum.

91 (f. 20*r*. Bb 13-p. 1103a 10; P f. 16*v*, d-f. 17*r*, k). Hic quaeritur primo utrum aliquid irrationale participet aliqualiter rationem.

92 (f. 20*v*). Secundo quaeritur utrum concupiscentia et ira sint humanae, id est consequentes hominem ex parte unde est homo.

93. Tertio quaeritur utrum aliquid resistat rationi.

94 (f. 21*r*). Quarto quaeritur utrum sit conveniens exemplum de ratione et inferioribus potentiis inter patrem et filium.

95. Quinto quaeritur de divisione virtutum, et videtur quod sit incompetens divisio.

III

Incipit et explicit des Livres I-X

(d'après le ms. Vat. lat. 722)

L. I (f. 1*r*) : Ptolomeus in Alamagesto : Disciplina hominis sui intellectus socius est et apud homines intercessor (1). Circa moralem scientiam tria hic tanguntur.

(1) Voir pp. 344 sq.

Des. (f. 21*r*) : ponit felicitatem in x° et uirtutem in vi°.

L. II (f. 21*r*) : Tullius in paradoxa stoycorum dicit quod rectum et honestum et cum virtute actum est quod solum bonum opinor (1). Per hoc quod dicit « rectum », tangit rectitudinem in operibus uirtutum.

Des. (f. 32*r*) : sic facile vincitur medium ut dictum est.

L. III (f. 32*r*) : « Virtute autem et cetera ». Postquam determinauit in secundo libro de uirtutibus in generali secundum principia sua proxima, hic determinat de principiis illius remotis.

Des. (f. 52*v*) : epylogat quod hec de temperantia dicta sunt.

L. IV (f. 52*v*) : « Dicamus deinceps ». Postquam determinauit de uirtutibus principalibus, que sunt circa passiones determinat hic de adiunctis.

Des. (f. 77*v*) : dicetur posterius in vij°. Sed nunc dicendum est de iusticia.

L. V (f. 77*v*) : Determinatis virtutibus moralibus, que sunt circa passiones et earum adiunctas, hic determinat in hoc v° libro de iusticia, que est circa operationes.

Des. (f. 100*v*) : ponit in fine primi libri.

L. VI (f. 100*v*) : « Quia existimus prius dicentes ». Jacob Alkindy dicit [1] in libro de v essenciis quod philosophia nihil aliud est quam ordinatio anime (2).

Des. (f. 133*v*) : trahuntur primo omnes rationes artificiatorum, ut dicitur in secundo phisicorum.

L. VII (f. 133*v*) : « Post hec autem aliud facientes ». Victorinus in tertio libro de architectura dicit quod socratis dictum, de quo ab apolline commendatus fuit quod esset hominum sapientissimus, fuit illud : oportet hominum pectora esse fenestrata (3).

Des. (f. 152*r*) : continuat se ad sequencia et planum est. explicit vijus ethicorum liber.

L. VIII (f. 152*r*) : « Post hec de amicitia », Tullius in libro de

1 bis Ms.

(1) Cicéron, *Paradoxes*, I, 9 (éd. C. F. W. Mueller. Leipzig, 1890, pp. 199 sq.).

(2) Al-Kindi, *Liber de quinque essentiis* (éd. A. Nagy, *Die philos. Abhandlungen d. Ia'qub ben Ishaq al-Kindi* = Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, herausg. von C. Baeumker u. G. v. Hertling, Bd. II, Heft 5, Munster 1897, p. 28) : ... *philosophia non est nisi ordo animae.*

(3) Vitruve, *De l'architecture*, l. III, c. I (éd. F. Krohn, p. 56).

amicitia dicit quod amicitia nichil aliud est quam diuinarum humanarumque rerum cum beniuolentia et caritate consensio (1).

Des. (f. 167*v*) : ultimo ponit epylogum.

L. IX (f. 167*v*) : « In omnibus autem dissoluit ». Postquam enim determinauit in VIII° libro de amicitia secundum se et secundum omnes partes ipsius, in hoc IX° determinat de impedimentis amicitie.

Des. (f. 182*r*) : continuat se ad sequencia ibi : « De amicitia », et patet. Explicit liber IX. Incipit Decimus.

L. X (f. 182*r*) : « Post hec de delectacione ». Boethius dicit in libro de consolatione philosophie : felix qui potuit boni fontem uisere lucidum (2).

Des. (f. 205*r*) : Deinde ibi : « sophistarum », ostendit imperfectionem illorum, qui promittunt doctrinam sine operibus. Et hoc non mutatur. Explicit liber decimus et cetera.

AUGUSTE PELZER.

XX

PROGRAMME DES COURS DE L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE A L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN.

ANNÉE ACADÉMIQUE 1922-1923.

Ire Année. — Baccalauréat.

D. NYS, *La Chimie et l'Introduction à la Cosmologie* (Suppléant : F. RENOIRTE). — *La Cosmologie.* — A. THIÉRY, *La Physique.* — *La Psychologie physiologique.* — *Exercices pratiques de physique.* — M. DEFOURNY, *L'Economie politique.* — L. NOËL, *L'Introduction à la Philosophie (Encyclopédie de la Philosophie).* — *Eléments de Logique.* — *Éléments de Psychologie rationnelle* et *Introduction à la théorie de la connaissance.* — A. MICHOTTE, *Eléments de Psychologie expérimentale.* — *Compléments de Psychologie expérimentale*

(1) CICÉRON, *De l'amitié*, c. 6, § 20 (éd. C. F. W. MUELLER, p. 169).

(2) BOÈCE, *De la consolation de la philos.*, l. III, commencement du mètre (MIGNE, Patr. lat., vol. 63, p. 782).

(avec démonstrations). — N. Balthasar, *Eléments de Métaphysique générale.* — A. Noyons, *L'Anatomie et la Physiologie.* — P. Debaisieux, *La Biologie générale.*

IIe Année. — Licence.

Cours généraux :

A. Thiéry, *La Psychologie : Explication de textes de saint Thomas* (cours de deux années) : *Summa Theol., Ia p., quaest. 75-90.* — M. De Wulf, *L'Histoire de la philosophie* (cours de deux années). — L. Noël, *Questions spéciales de Psychologie et de Logique* (cours de deux années) : *L'Intelligence et la Raison. — Les origines du problème de la connaissance : de Descartes à Kant.* — A. Michotte, *Psychologie. — Les méthodes de la psychologie scientifique.* — N. Balthasar, *Compléments de Métaphysique générale. — Explication d'auteurs* (cours de deux années) : *Quaest. disputatae : De Potentia, De Spir. creat.* — A. Mansion, *Explication des traités d'Aristote : la Physique.* — P. Harmignie, *La Philosophie morale. — Questions spéciales de Philosophie morale : La loi et l'obligation. — Droit international chrétien : La papauté en droit international* (a partir du 12 décembre). — D. Nys, *Questions spéciales de Cosmologie : Le Temps et l'Espace.*

Cours spéciaux :

A. De Meyer, *La critique historique.* — A. Thiéry, *Trigonométrie, Géométrie analytique et Calcul différentiel.* — F. Kaisin, *Notions de minéralogie et de cristallographie.* — M. Defourny, *L'Histoire des théories sociales : Les systèmes socialistes au XIXe siècle.* — A. Noyons, *L'Anatomie et la Physiologie générales.*

IIIe Année. — Doctorat.

Cours généraux :

S. Deploige (suppléant : P. Harmignie), *Le Droit naturel. — La Philosophie sociale.* — A. Thiéry, *La Psychologie : Explications de textes de saint Thomas* (cours de deux années), indiqué ci-dessus. — M. De Wulf, *L'Histoire de la philosophie* (cours de deux années), indiqué ci-dessus. — L. Becker, *La Théodicée.* — L. Noël, *Questions spéciales de Psychologie et de Logique* (cours de deux années), indiqué ci-dessus). — D. Nys, *Questions spéciales de Cosmologie*, cours indiqué ci-dessus. — A. Michotte, *Psychologie*, cours indiqué ci-dessus. — N. Balthasar, *Compléments de Métaphysique générale : Explication d'auteurs* (cours de deux années), indiqué ci-dessus. —

La Théodicée (première partie) : *Existence de Dieu.* — P. Harmignie, *Questions spéciales de Philosophie morale* (cours de deux années), indiqué ci-dessus.

Cours spéciaux :

E. L. J. Pasquier (suppléant Ch. de la Vallée Poussin), *La Mécanique analytique.* — J. C. de la Vallée Poussin, *La Méthodologie mathématique.* — A. Thiéry, *Le Calcul intégral.* — M. Defourny, *L'Histoire des théories sociales*, cours indiqué ci-dessus. — P. Debaisieux, *Embryologie, Histologie et Physiologie du système nerveux.*

Cours extraordinaire :

J. Maritain, Prof. à l'Université de Paris, *Problèmes contemporains et Solutions thomistes* (à partir du 14 novembre).

Conférences.

Emile Baumann, *Angèle de Foligno.* — Nicholas Murray Butler, Président de Columbia University à New-York, *La mission de l'Université moderne.* — A. Diès, Prof. à l'Université d'Angers, *Platon et l'Eléatisme.* — Francis Yvon Eccles, Prof. à l'Université de Londres, *Quelques poètes anglais d'hier et d'aujourd'hui.* — R. P. Paul Gény, Prof. de Phil. à l'Université grégorienne de Rome, *Du progrès en métaphysique.* — Henri Ghéon, *L'art et la foi.* — Georges Goyau, de l'Académie française, *Une page de l'histoire des missions catholiques.* — Pierre Imbart de la Tour, de l'Institut de France, *Fustel de Coulanges.* — S. G. Mgr Julien, Evêque d'Arras, *L'Evangile et la civilisation.* — Louis Le Fur, Prof. à la Fac. de Droit de l'Université de Rennes, *Le but et le fondement du droit.* — Mgr Casimir Lutoslawski, Député à la Diète polonaise. — *Le problème des minorités en Pologne.* — Juan Maluquer y Viladot, Bâtonnier de l'Ordre des avocats de Barcelone, *Physionomie du Droit catalan; sa valeur sociale.* — Louis Massignon, Prof. suppl. au Collège de France, *Al Hallâdj, martyr mystique de l'Islam.* — Henri Massis, rédacteur en chef de la « Revue universelle », *Renan et le mal de l'histoire.* — Paul Nève, Prof. à l'Université de Liége, *L'antiintellectualisme de Pascal.* — Henri Seeholzer, avocat au barreau de Zurich, *Etienne Lamy.* — Henri Velge, *Le développement du droit dans l'administration.* — E. Closson, *Le rythme et la mélodie.* — Hervé de Grüben, *John Ruskin.* — R. Maere, *L'art chrétien primitif.* — J. Van den Heuvel, *Rembrandt.* — Henri Velge, *Les artistes flamands en Italie.*

Cours pratiques.

A. Thiéry et A. Michotte, *Laboratoire de psychologie expérimentale.* — D. Nys, *Laboratoire de chimie.* — S. Deploige et M. Defourny, *Conférence de philosophie sociale.* — M. De Wulf, *Séminaire d'histoire de la philosophie.* — L. Noël, *Etudes sur les philosophes modernes et contemporains.* — A. Michotte, *Séminaire de psychologie expérimentale.* — N. Balthasar, *Etudes sur les philosophes du moyen âge.* — A. Mansion, *Etudes sur les philosophes grecs.*

Cercles d'Études.

A. Thiéry, *Société philosophique.* — M. Defourny, *Cercle d'études sociales.* — P. Harmignie, *Cercle d'action sociale.*

COMPTES RENDUS

Paul Archambault, Maurice Brillant, Paul Gemaehling, Louis Ruy, Maurice Blondel. *Le procès de l'intelligence.* Un vol. in-8°. 307 pp. Paris, Bloud, 1922. — Prix : 10 frs.

La série d'études publiée dans ce volume a paru dans la *Nouvelle Journée* d'août 1920 à août 1921.

Cette revue se rattache, dit-on, assez étroitement aux *Annales de philosophie chrétienne.* Et, de fait, nous retrouvons ici l'écho de batailles célèbres.

Depuis le temps déjà lointain où M. Maurice Blondel écrivait sa *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique* et même depuis le temps où, sous la signature de Testis, il discourait sur la *Semaine sociale de Bordeaux et le monophorisme*, la poussière de ces batailles est un peu tombée. Il faut se réjouir que l'on reprenne les questions autour desquelles tournait la polémique, car elles ne furent jamais vidées : trop et de trop vives émotions possédaient les deux camps. D'autre part, le drapeau de « l'intelligence », entre les mains de fidèles plus enthousiastes qu'avertis, semble courir parfois d'étranges aventures. La vérité comme la vertu consiste en un certain « medium », ce fut l'heureuse

sagesse du thomisme que de s'établir en cette position moyenne. Il est bon qu'un peu de critique l'empêche d'en dévier vers des plages où il serait très loin de ses origines authentiques.

Voici donc que l'on instruit le procès de l'intelligence et de l'intellectualisme.

D'une course à travers la mêlée politique et sociale, M. Gemähling rapporte un réquisitoire très sévère. Les méfaits de l'intellectualisme dans ce domaine lui paraissent nombreux et graves. On lui accordera, sans doute, que pour comprendre quelque chose à la marche des sociétés, il s'agit de n'en point réduire le jeu à un mécanisme rigide de schèmes abstraits et intemporels, que, pour agir heureusement sur la matière sociale, il faut apporter aux âmes vivantes et libres qui la composent la souple collaboration d'une sympathie compréhensive plutôt que des recettes invariables et la rigueur d'une férule. Mais n'arrive-t-il pas que l'on se grise de discours généreux? Il est assez piquant de voir M. Gemähling accuser de verbalisme et d'abstraction les doctrines extrêmes de droite. Je ne prétends pas qu'il ait tout à fait tort. Je ne puis cependant oublier que ces doctrines ont dû leur succès au réalisme qui les inspire. Dès lors, il ne semble pas que tout soit dit, et peut-être ces vues générales de méthode restent-elles, à leur tour, assez abstraites.

M. Brillant a soin, pour son compte, d'établir les séparations nécessaires entre la technique artistique et l'esprit des œuvres qu'elle sert à constituer. Que l'on puisse trouver des traits communs à la dureté sèche des poésies néo-classiques, aux tentatives des cubistes, à la sobre mise en scène du Vieux-Colombier, aux lignes architecturales des jardins qu'on nous fait dans le style de Le Nôtre, cela est d'un intérêt très vif. Mais M. Brillant ne considère pas que l'intellectualisme doctrinal soit la seule cause de l'orientation générale qu'il voit à l'esthétique d'aujourd'hui. Les techniques se renouvellent périodiquement, pour des raisons de mode et de métier. « Quelle que soit l'influence, sur les lettres et les arts contemporains, de l'intellectualisme doctrinal, je suis persuadé que, cet intellectualisme ne se fût-il pas manifesté, notre poésie, notre peinture ou notre musique eussent cependant, avec une rigueur peut-être moins grande et d'une façon peut-être moins générale, suivi exactement la voie qu'elles ont choisie ». Au surplus M. Brillant ne tient guère au « toc » romantique (ce serait bien invraisemblable de la part de l'auteur des *Années d'apprentissage de Sylvain Briollet*). Il reproche seulement aux techniques « intellectualistes » de laisser échapper du domaine de l'art tout ce qui est nuance, charme, humaine émotion, humour et esprit (et on comprend qu'il y tienne).

Mais surtout, dépassant tout problème d'expression pour atteindre le fond des cœurs, il dénonce avec quelque véhémence les motifs secrets qui liguent, au nom de l'intelligence, tous les ennemis de la spiritualité. Modernes païens dévots de Minerve, théologiens pressés d'enchaîner le mystère, tous ensemble sont conduits par une même horreur, consciente ou inconsciente, des exigences infinies du vrai christianisme.

Nous voici tout à coup devant de très graves questions. M. Brillant ne fait que les effleurer avec plus de compétence qu'il ne veut le dire. A côté de lui, M. Ruy, sous l'opportune caution d'un *imprimatur* en règle, a traité, en forme toute didactique, du rôle de l'intelligence dans la connaissance religieuse. Il semble avoir voulu donner aux doctrines qu'il expose une précision élémentaire. Peut-être est-ce un peu aux dépens de la nuance. Il n'est pas nécessaire d'être intellectualiste pour subir les inconvénients qu'entraîne toujours tout effort de brièveté et de clarté.

Peut-être en dirais-je autant de M. Archambault. Il a essayé, en tête du volume, de définir l'intellectualisme et cette « intelligence » qu'on aurait le tort « d'égaler » à la vie totale de l'esprit. Résumé d'idées connues, mais qui a l'avantage de préparer les pages très remarquables que M. Blondel a apportées au volume en guise de conclusion. Après avoir laissé dire les disciples, le maître apparaît en juge du procès qu'ils ont plaidé.

Le jugement n'est nullement une condamnation. Il restitue, au contraire, au mot « intelligence » son sens plein et traditionnel. Il refuse de séparer le discours notionnel de la pensée profonde. Il affirme l'unité de l'esprit. Il dit comment la pensée analytique est nécessaire aux phases les plus hautes de la connaissance. Mais n'essayons pas de ramener à quelques formules toute la richesse des points de vue que M. Blondel, selon son habitude, entrecroise et concentre dans les réflexions qu'il nous livre. Il serait intéressant de les comparer aux expressions antérieures de sa doctrine, mais ce travail est trop long pour qu'on l'entreprenne ici. M'abuserais-je beaucoup en notant, chez l'auteur de *L'Action*, une appréciation beaucoup plus favorable du thomisme, et en attribuant cet heureux rapprochement aux travaux des PP. Valensin et Rousselot? A leur suite M. Blondel a découvert chez saint Thomas des profondeurs très différentes de la néo-scolastique de manuel. Il nous annonce d'ailleurs une étude historique détaillée de ce qu'il appelle « la connaissance réelle », de ses méthodes et de ses origines. Ce travail permettra, nous l'espérons, de mieux voir comment les oppositions d'hier contenaient une grosse part de malentendus. L. Noël.

G. Hanotaux, *Histoire de la Nation Française.* — T. XII. *Histoire des Lettres, des origines à Ronsard.* Paris, Société de l'Histoire nationale.

Les ouvrages d intérêt général publiés dans la collection de l'*Histoire de la Nation française* contiennent des études synthétiques qui intéressent l'histoire de la Philosophie du moyen âge. Faire l'histoire de la nation française au moyen âge, c'est en effet faire l'histoire de la philosophie en Occident, puisque le XIIe et le XIIIe siècle sont des siècles français. Sans compter qu'à ce moment la philosophie a été si intimement mêlée aux autres facteurs de la civilisation, qu'il n'est pas possible de faire l'histoire des Lettres ou l'histoire religieuse, sans marquer les infiltrations de la philosophie et ses influences.

Le tome XII consacré à l'histoire des Lettres contient, outre une étude de MM. Bédier et Jeanroy, une autre due à la plume de M. Picavet, et intitulée *La littérature française en langue latine.* On trouve dans ce tableau d'ensemble — la dernière œuvre que M. Picavet ait produite, — les qualités et les défauts qui distinguent ses autres travaux. L'auteur possède une documentation parfaite, et il n'est pas de nom — illustre ou inconnu — appartenant à cette longue période de l'histoire, qui ne trouve une place dans ces 150 pages. Malheureusement, le tableau manque de relief : tous les personnages sont sur le même plan. Des hommes marquants, tels que Jean de Salisbury, saint Bernard, Hildebert de Lavardin, sont traités en trois ou cinq lignes et ne reçoivent pas plus d'importance que des auteurs insignifiants. On signale à peine les hymnes de saint Bernard et d'Adam de Saint-Victor, mais on ne dit rien de la beauté et du côté artistique de leurs œuvres.

Un tableau synthétique bien dressé ouvre l'étude du XIIIe et du XIVe siècle. L'auteur parle des acquisitions verbales que la Scolastique a fait effectuer à la langue française. Il rappelle l'influence de la littérature philosophique sur le *Roman de la Rose*, mais sans donner d'exemples et sans citer d'extraits. Quelques citations eussent suffi à donner du coloris à cette énumération fouillée et à cet étalage de noms.

A propos de saint Thomas, M. Picavet reproduit les deux préjugés que l'on trouve dans ses précédentes publications, à savoir que la philosophie de saint Thomas d'Aquin n'a d'autre valeur que de servir le dogme catholique, et qu'elle est d'inspiration plotinienne (p. 130). Puisqu'une place est faite à l'Anglais Bacon et à l'Espagnol Lullus, pourquoi l'auteur ne dit-il rien de l'Italien Mathieu de

Aquasparta, dont la langue technique est remarquable? Pourquoi passer sous silence les merveilleuses hymnes liturgiques du XIIIe siècle, dont il est à peine fait mention dans la préface? Le « Dies irae », p. ex., qui fait l'admiration des siècles, méritait d'être cité. Bref, ce qui manque à cette étude, ce sont les directives. L'auteur n'a pas fait l'histoire de la Littérature française en langue latine ; il a simplement rassemblé les matériaux dont pourra se servir, avec le plus grand fruit, le futur historien de cette littérature.

Une des qualités dont le génie français est le plus fier, c'est l'amour de la clarté et de la précision. Or, la philosophie du XIIIe siècle, qui a été forgée à Paris par des maîtres français, ou par des étrangers placés dans la sphère d'influences de la France, est une philosophie de clarté. Jamais les droits de la raison n'ont été plus fortement soulignés, et bien avant Descartes, Thomas d'Aquin a souligné le rôle des idées claires et distinctes. Cet intellectualisme qui imprègne la philosophie, se retrouve dans l'art gothique du XIIIe siècle, dans sa peinture et dans sa sculpture. Il affecte toutes les formes de la civilisation du XIIIe siècle et il lui a survécu. L'occasion était unique, dans une histoire de la littérature latine, de mettre en lumière la formation de ce trait caractéristique du tempérament national. M. Picavet ne soupçonne pas l'existence de la question.

Combien on est agréablement surpris quand on passe à l'étude de M. Bédier sur les Chansons de Gestes, de trouver des vues d'ensemble et des idées inspiratrices, alors même que l'on ne partage pas les théories bien connues de l'auteur sur cette question.

M. De Wulf.

Fr. Jacobo-Maria Ramirez, O. P., ancien professeur de Philosophie au Collège Angélique de Rome, *De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam*. In-8° de 86 pp. — Madrid, 1922. 2 frs.

La multiplicité d'études consacrées à l'analogie constitue pour la pensée philosophique un indice sûr de vigueur et de santé. Toutes les avenues tracées à travers le maquis du connaissable pour en permettre l'exploration sérieuse, aboutissent à cette notion comme à un inévitable carrefour.

Récemment nous signalions la richesse des aperçus psychologiques contenus dans le livre de M. Debaisieux, tout en regrettant que la métaphysique et la logique ne fussent point à ce niveau de pénétration. Le présent volume comble en partie cette lacune et

bientôt, espérons-le, les volumes annoncés du P. A. Valensin, S. J., et du P. Blanche, O. P., la combleront pleinement.

Le P. Ramirez veut se contenter d'une étude historique. Il offre à ses lecteurs un répertoire précieux de textes d'Aristote, de saint Thomas et de leurs principaux commentateurs. Ce recueil sera le bienvenu à un moment où le prix des livres rend si difficile aux étudiants la possession des sources mêmes.

L'auteur a eu le tort de ne pas tenir compte dans ses citations de la chronologie de mieux en mieux fixée, des différentes œuvres de saint Thomas.

Nous nous plaisons à louer la clarté de son exposé. Par voie *inductive* et puis par voie *déductive*, le P. Ramirez fixe la définition de l'analogie. Inductivement, il établit les divisions de cette notion *mathématico-métaphysique*. Déductivement ensuite, il divise l'analogie *logico-métaphysique*. Vient enfin l'étude des propriétés de l'analogie en général; et puis, successivement, de l'analogie d'attribution et de proportionnalité.

Des tableaux synoptiques résument l'exposé systématique des idées. Ils nous ramènent à ces périodes éloignées où l'entraînement de la dispute scolastique et l'affection exagérée pour les distinctions rendaient sympathique un procédé qui nous paraît aujourd'hui quelque peu déroutant. Sur un point, important d'ailleurs, l'auteur se sépare des idées exposées par le P. Blanche, O. P., dans la *Revue des sciences philosophiques et theologiques*, avril 1921.

Faut-il, à la suite du commentateur célèbre Le Ferrarais, admettre que saint Thomas a reconnu, même dans l'analogie de proportionnalité, un rapport des analogues avec un analogue principal?

Oui, répond le P. Blanche; non, répond le P. Ramirez.

Il nous paraît que l'affirmation s'impose dès que l'analogie prend une signification métaphysique. Toute unité simplement proportionnelle étant imparfaite est graduée et donc en rapport avec une norme prise comme valeur principale sériant et précisant les termes. Dans la métaphysique du platonisme, il y a place pour une participation réelle, *ex aequo*, à l'idée réelle d'un type spécifique ou générique. Dans l'aristotélisme il n'en est point ainsi, ni *a fortiori* dans le thomisme où la notion de création, de *causalitas essendi*, est mise en si vive lumière. Saint Thomas enseigne que c'est dans l'intelligence seule que se trouvent le genre et l'espèce; l'idée est un *ens intentionis*, universalisable; elle n'est pas comme telle une réalité immédiate.

On sait que la *IV*ª *via* qui conduit à poser l'existence de Dieu dans la Somme théologique (1ª p., q. 2, art. 3) est fondée sur la

participation inégale, graduée, à une perfection transcendantale : vérité, beauté, bonté, être. L'imparfait conduit au parfait, le relatif à l'absolu puisque l'absolu seul est sa raison d'être. Lui seul ne comporte en soi que être, il n'a point de non-être. Tout le reste comporte à la fois être et non-être. La notion analogique est commune sans doute, abstraite par conséquent ; mais d'une abstraction *improprement dite,* exigeant essentiellement un rapport, une proportion graduée avec une norme plus parfaite et en fin de compte, absolue. L'univoque, au contraire, présente un objet du même ordre de valeur, considéré comme identique en plusieurs et différencié non par soi, intrinsèquement, mais par une addition logique proprement dite qui le détermine *ab extrinseco.* En métaphysique l'*intrinsécisme* s'impose puisque son objet est le transcendantal.

Il en résulte que c'est une vaine tentative que de vouloir séparer, en métaphysique, l'analogie d'attribution et l'analogie de proportionnalité. Dans l'être, les deux analogies se connotent mutuellément, s'achèvent réciproquement et, suivant le point de vue adopté, sont respectivement antérieure et postérieure, l'une par rapport à l'autre. Objectivement elles sont nécessairement inséparables. Il en est d'elles, à ce point de vue corrélatif, réciproque, comme du tout et de la partie, l'un constituant l'autre, le précédant ou le suivant indifféremment, suivant le point de vue adopté.

Sans valeurs *intrinsèques* analogiques (proportionnalité) pas d'analogie d'attribution possible ; sans causalité métaphysique (attribution) pas de valeurs intrinsèques ni d'analogie de proportionnalité possible.

Ajoutons, en terminant ces quelques réflexions philosophiques, que dans la *Revue d'apologétique* (1921, p. 331) le R. P. Valensin entreprend de montrer comment à l'analogie est logiquement présupposée et par rapport à la même notion une véritable univocité.

C'est ainsi que, sans la notion univoque de la négation pure et simple du néant, nous ne pourrions psychologiquement atteindre l'analogie métaphysique de l'être. *Quaevis negatio stat in indivisibili.*

Nous ne pouvons admettre cette conclusion. La négation est négation de quelque chose. Elle comporte comme telle, dans l'ordre métaphysique, une analogie. Qu'un genre, dans l'ordre de la *talité* de l'être soit univoque, cela suffit pour que l'analogie de l'être soit connue.

N. Balthasar.

P. Zacharias Van de Woestyne, O. F. M., *Cursus philosophicus*, Tomus I, *Logica minor*, *logica major*, *ontologia*. Mechliniae, Typographia S. Francisci, 1921 ; xxxv-596 pp.

L'ouvrage du P. Zacharie n'est pas un manuel banal : l'auteur, en effet, s'est proposé d'y exposer et d'y défendre les doctrines philosophiques de l'école franciscaine. A l'instar des auteurs thomistes citant saint Thomas, le P. Zacharie cite constamment et avec grand soin les œuvres du Docteur Subtil. Mais cela ne lui fait pas négliger les auteurs anciens ou même modernes autres que Scot ; toutefois, l'appel à ce dernier est prédominant. On retrouve dans le traité du R. P. toutes les qualités caractéristiques du vrai philosophe : pensée pénétrante, méthode logique, exposé clair, raisonnement serré. On constate aisément que l'auteur a été formé à la grande école des Scolastiques. Cela ne l'a pas empêché de fixer toute son attention sur les problèmes philosophiques les plus modernes. Qu'on lise les belles pages qu'il consacre à l'étude du raisonnement inductif (pp. 64-66 ; 74-76) et surtout celles où il réfute les faux systèmes en critériologie : le criticisme, l'idéalisme, la philosophie de l'action, etc.

Relevons quelques points plus saillants dans l'ouvrage du R. P. Tout d'abord, quel est l'objet formel de la logique ? Saint Thomas et les anciens répondaient : l' « ens rationis » ; un grand nombre de modernes nous disent : « l'ordonnance des actes de la raison en vue d'atteindre la vérité ; pour le Père Z., cet objet formel est le raisonnement, dont l'étude domine la logique mineure. — P. 46, l'auteur nous donne la division traditionnelle des jugements en jugements en matière nécessaire et jugements en matière contingente ; traitant des premiers, il n'a en vue que les jugements analytiques. Ne vaudrait-il pas mieux, à l'instar de Beysens, introduire aussi dans cette division la distinction en jugements nécessaires d'ordre physique et jugements nécessaires d'ordre moral ?

Le Père Z. accorde, après Scot, dont l'opinion semble bien coïncider ici avec celle de saint Thomas, aux accidents un *esse* propre, distinct de celui de la substance. Il rejette la thèse de la distinction réelle entre l'essence et l'existence (p. 418). Nous pensons, contrairement à ce que l'auteur semble croire, que cette question doit être étudiée en fonction de la théorie de l'acte et de la puissance. Nous apprenons ici, au sujet de la pensée du Docteur Subtil, des détails très intéressants (pp. 422-434). La conclusion du Père Z. est que au point de vue historique il n'est pas prouvé, il est même improbable que Scot ait tout simplement nié la distinction réelle entre

l'essence et l'existence. Ce n'est d'ailleurs pas la seule fois que l'auteur nous communique des données intéressantes au sujet de l'enseignement du Docteur Subtil : il aurait notamment (pp. 76-77), connu déjà l'induction scientifique des modernes, ce qu'on n'oserait affirmer des autres Scolastiques.

La doctrine de l'analogie est exposée dans la logique mineure (p. 25) et dans l'ontologie (pp. 490-509). De nos jours, elle a pris une importance souveraine ; aussi est-il regrettable que l'auteur ne s'y soit pas arrêté davantage. En vue de répondre aux objections agnostiques, il eût été utile d'y introduire la distinction entre l'analogie qui est propre au *terme oral* et celle qui est propre au *concept*. Car dans les concepts aussi il faut, de toute nécessité, admettre une analogie, à savoir l'analogie de proportionnalité propre : c'est même la plus importante de toutes. — D'autre part, le Père Z. s'étend longuement sur la question de l'univocité ou de l'analogie de l'être. Cette partie de son ouvrage est des plus subtiles. Entre la thèse thomiste, qui se prononce en faveur de l'analogie, et celle de plusieurs scotistes, qui enseignent l'univocité, l'auteur défend une opinion intermédiaire, qu'il dit être celle de Duns Scot : l'être serait à la fois analogique (d'analogie d'attribution et de proportionnalité) et univoque (p. 495). En réalité, il s'agit ici du *concept* d'être (p. 502), concept qui serait univoque. Pareille thèse nous paraît difficile à admettre. Pour que le concept d'être soit univoque, il ne suffit pas qu'il possède une certaine unité ; cette unité peut être l'unité propre à l'analogue, une unité de similitude de proportionnalité. Si nous examinons le concept d'être, il n'est pas possible, semble-t-il, de le séparer, par une abstraction totale, parfaite et adéquate de ses inférieurs ; nous y trouvons au contraire un cas d'abstraction inadéquate et imparfaite, celle qui fonde l'analogie de proportionnalité.

Signalons enfin l'opinion de l'auteur sur le constitutif de la personne : la raison formelle de la personne ne serait autre que la négation de la dépendance actuelle et aptitudinale vis-à-vis d'une autre hypostase (pp. 537-542). Les arguments allégués ne nous ont pas paru convaincants.

Ces quelques remarques n'enlèvent rien à la valeur ou à l'intérêt du traité du R. P. Zacharie. Nous en recommandons l'étude aux philosophes et aux théologiens. Il n'est pas rare, en effet, de constater que des auteurs thomistes, en exposant les opinions dites scotistes, attribuent à Duns Scot des vues qui lui sont absolument étrangères ou reproduisent ses doctrines en les défigurant (Même chose parfois, quand il s'agit de saint Bonaventure). Grâce au pré-

sent ouvrage, on pourra se faire une idée plus exacte des doctrines franciscaines. D'un autre côté, il mettra en lumière certains points de contact entre le Docteur Subtil et le Docteur Angélique. Une vue plus claire de ces points de contact comme de ces divergences, ne peut qu'être utile à l'étude fructueuse de saint Thomas.

J. Bittremieux.

CHRONIQUE

Nominations. — Le Dr Herbert Langveld, assistant à Harvard University, les Drs Edwin G. Boring et Caroll C. Pratt, attachés à Clark University sont nommés professeurs de psychologie à Harvard University.

— A L'Académie des Sciences morales de Paris, section de philosophie, M. Thamin, recteur de l'Université de Bordeaux, a été élu au fauteuil d'Emile Boutroux ; M. Lalande, professeur à l'Université de Paris, à celui de M. Espinas.

Enseignement. — Le Saint-Siège a créé le titre de Maître agrégé *(Magister aggregatus)* à la Faculté de Philosophie ou à la Faculté de Théologie en faveur des étudiants, porteurs d'un diplôme de docteur, qui auront suivi les cours de « magistère » institués en 1920 à l'Université Grégorienne de Rome et subi les épreuves orales et écrites qui terminent ces études.

— Le fascicule III-IV de mai-août 1922 de la *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, qui nous est parvenu tout récemment, nous apprend les modifications apportées au règlement et au programme des études à la Faculté de Philosophie de l'Université du Sacré-Cœur de Milan. L'expérience d'une année académique a montré qu'il fallait réduire, dans l'intérêt des étudiants eux-mêmes, le nombre d'heures de cours. Tous seront désormais tenus de suivre les cours fondamentaux ; mais à côté de ceux-ci, existent des cours complémentaires, divisés en trois groupes, vis-à-vis desquels chaque étudiant sera libre de son choix : il devra seulement s'inscrire à l'un d'eux, pour se spécialiser de cette manière dans une direction déterminée. Le groupe A se rapporte aux sciences expérimentales : cours de cosmologie, de biologie générale, laboratoire de psychologie.

Groupe B, sciences religieuses : introduction à l'histoire des religions, histoire du dogme, littérature chrétienne, histoire et civilisation de l'Orient. Groupe C, sciences historico-politiques : introduction aux sciences historiques, introduction aux sciences juridiques et politiques, introduction aux sciences économiques, philosophie du droit. — Il y a en outre quelques cours facultatifs de langues (grec, latin, allemand, anglais).

La Revue nous communique également le programme provisoire et l'horaire des cours des deux premières années d'études. Un règlement définitif sera élaboré plus tard et donnera le programme de la troisième et de la quatrième année.

— L'archevêque de Cologne, de concert avec les autres évêques d'Allemagne, a chargé le professeur Switalski de l'organisation d'un Institut catholique de Philosophie, qui doit être érigé à Cologne sous la dénomination d'Académie Albert-le-Grand. Le nouvel Institut a pour but, à côté de l'enseignement de la philosophie, la formation de chercheurs, capables de produire un travail scientifique personnel. A cette fin, les études sont distribuées sur quatre ans, de la manière suivante : les deux premières années doivent former un tout complet, la première comprenant des cours généraux de philosophie, traitant des questions fondamentales de méthode et de la position des problèmes, avec une vue générale sur l'histoire de la philosophie ancienne et médiévale et un exposé des éléments de la psychologie et de la logique. La seconde année approfondit en la spécialisant l'étude de la philosophie ancienne et médiévale, donne une introduction à la philosophie moderne et comporte, pour le reste, des cours généraux sur la théorie de la connaissance, la métaphysique, la morale, etc. La troisième et la quatrième année, les exercices pratiques, mis en honneur dès le début des études, se spécialiseront davantage, de manière à se muer en travaux plus strictement personnels ; ils auront pour objet les œuvres classiques des grands penseurs de toutes les époques. Les cours théoriques porteront de même sur des problèmes plus spéciaux que les années précédentes, mais ne laisseront pas de traiter chaque question dans le cadre d'un système défini. A côté de l'enseignement proprement philosophique, les cours complémentaires initieront les étudiants aux autres domaines du savoir ; ces cours se distribueront en deux sections : branches scientifiques et branches culturelles, entre lesquelles l'étudiant aura le choix.

L'Institut ouvrira ses portes aux étudiants de toutes les facultés. Dans la mesure des moyens, il s'efforcera de mettre à leur disposi-

tion tous les instruments de travail que comporte une installation scientifique moderne.

Prix. — Fondation Bressa (à Turin). Le prix (9000 lires) sera attribué au savant, sans distinction de nationalité, qui aura produit l'œuvre la plus célèbre ou fait la découverte la plus remarquable ou la plus utile dans n'importe quel domaine scientifique pendant la période 1919-1922.

Les travaux doivent être envoyés au jury de *l'Accademia delle scienze di Torino* avant le 31 décembre 1922.

Nécrologie. — Le professeur Augustus Désiré Waller, directeur du laboratoire de psychologie à l'Université de Londres depuis 1902, est décédé le 11 mars dernier à l'âge de 65 ans.

Signalons parmi ses publications *An Introduction to Human Physiology* (1891) et *Psychology of Logic* (1912). M. Waller s'était fait connaître surtout par ses recherches sur le sens de l'effort.

— On annonce la mort, à l'âge de 74 ans, de Hermann Diels, professeur à l'Université de Berlin, décédé le 4 juin dernier. On ne saurait guère exagérer l'importance de ses travaux sur les philosophes grecs ; les services qu'il a rendus aux chercheurs dans le domaine de la philosophie ancienne sont incomparables. Contentons-nous de rappeler ses *Doxographi Graeci* (1879), son édition monumentale du Commentaire de *Simplicius* sur la *Physique* d'Aristote (1882-1895), les *Poetarum philosophorum fragmenta*, bientôt suivis de la collection plus complète intitulée *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1903 ; 3e éd. 1912, inachevée). Mais pour donner une idée exacte de son activité scientifique, il y aurait lieu de dérouler la longue liste de ses articles, mémoires et communications aux Académies, constituant autant d'études pénétrantes sur la philosophie, la science et la civilisation depuis l'aurore de la pensée grecque jusqu'au déclin du monde antique. La publication des écrits médicaux de l'antiquité, dont il avait pris l'initiative, devait, sous son intelligente direction, nous livrer encore bien des secrets de la science hellénique. Le long mémoire qu'il publia en 1905-1906 sous le titre : *Die Handschriften der antiken Aerzte*, demeurera la base solide de cette édition à peine amorcée.

— Quelques mois à peine après son père, Emile Boutroux, la mort a enlevé, dans la force de l'âge, en pleine activité scientifique, M. Pierre Boutroux, professeur d'histoire des Sciences au Collège de France. La philosophie des mathématiques fait en lui une lourde perte ; sans doute c'est l'histoire, c'est l'analyse mathé-

matique qu'il a cultivées toujours avec prédilection. Mais la manière synthétique dont il a traité l'objet de ses études, lui a fait dégager partout et en toute occasion le point de vue philosophique, l'a amené presque naturellement à exposer les vues d'ensemble, qui sont l'apanage de l'esprit philosophique. On les retrouve dans les deux gros volumes où il développe de façon originale *Les principes de l'analyse mathématique. Exposé historique et critique* (1914-1919), dans son petit in-12, si suggestif, publié dans la *Nouvelle Collection Scientifique* et intitulé : *L'idéal scientifique des Mathématiciens dans l'antiquité et dans les temps modernes* (1920), dans les divers articles qu'il donna encore, ces dernières années, à la *Revue de Métaphysique et de Morale* et à *Scientia*.

— M. Gabriël Séailles, ancien professeur de Sorbonne, est mort le 17 septembre 1922. On a de lui entre autres un *Essai sur le génie dans l'art*, des essais de biographie psychologique sur *Léonard de Vinci* et *Ernest Renan, La Philosophie de Charles Renouvier, introduction à l'étude du néo-criticisme*, le petit manifeste qu'il intitula assez pompeusement : *Les affirmations de la Conscience moderne*. Il réédita plusieurs fois le manuel d'*Histoire de la philosophie* de Paul Janet.

Ouvrages nouveaux et publications collectives. — En vue de célébrer dignement le tricentenaire de la mort du théologien illustre Léonard Lessius, S. J., décédé à Louvain, le 15 janvier 1623, quelques professeurs du Collège philosophique et théologique de la Compagnie de Jésus à Louvain ont voulu continuer son œuvre en l'adaptant aux besoins du temps présent. Ils ont créé, à cette fin, le *Museum « Lessianum »*, bibliothèque ou collection d'ouvrages et d'opuscules, paraissant sans périodicité déterminée. Le *Lessianum* comprend trois sections consacrées respectivement à l'ascétique et la mystique, à la théologie et, enfin, à la philosophie. Dans cette dernière section on annonce les travaux suivants : Joseph Maréchal, *Le point de départ de la Métaphysique*. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Six cahiers de 200 pp. environ : I. De l'antiquité à la fin du moyen âge : La critique ancienne de la connaissance (déjà paru) ; II. Le conflit du Rationalisme et de l'Empirisme dans la philosophie moderne, avant Kant ; III. La Critique kantienne ; IV. Par delà le kantisme : vers l'Idéalisme absolu ; V. Le Thomisme devant la philosophie critique. 1. Essai exégétique d'une Epistémologie selon saint Thomas ; VI. Id. 2. Comparaison avec quelques philosophies récentes. — Pierre Charles, *La métaphysique du Kantisme*. —

Pierre Scheuer, *Etudes sur la Dialectique hégélienne.* — Joseph Maréchal, *Etudes sur la psychologie des mystiques.* — Valère Fallon, *Principes d'Economie sociale* (Charles Beyaert, éditeur, Bruges).

— Le R. P. François Ehrle, S. J., ancien préfet de la Bibliothèque vaticane, entrera dans sa quatre-vingtième année, le 17 octobre 1923. A cette occasion les amis et admirateurs de ce savant infatigable comptent lui offrir un recueil de travaux scientifiques originaux, portant le titre collectif de *Miscellanea Francesco Ehrle.* On y réunira des études historiques sur le moyen âge, la Scolastique, la Rome de l'époque médiévale et de la Renaissance, ainsi que des travaux sur la science des bibliothèques et la paléographie. Les articles des *Miscellanea* seront distribués sur trois volumes formant un total de 1200 pages environ ; ces volumes paraîtront dans la collection vaticane des *Studi e Testi,* fondée par le R. P. Ehrle lui-même.

— Sous le titre *Durée et simultanéité. A propos de la Théorie d'Einstein* (Paris, Alcan, 1922 ; VIII-245 pp.), M. Bergson a fait paraître un petit volume fort intéressant. Il y borne son étude au problème du temps. Confrontant ses vues personnelles avec les thèses einsteiniennes, il arrive à ce résultat plutôt inattendu que ces thèses d'apparence paradoxale, loin de contredire, confirment les affirmations du sens commun sur l'unicité du temps. Les « paradoxes » se résolvent par une critique minutieuse des données du problème ; ils reposent sur une simple confusion, qu'une distinction introduite à propos réduit à néant.

— On dit le plus grand bien d'un ouvrage en langue croate (2 vol.), que vient de publier le Dr Stephan Zimmerman, professeur de philosophie à la Faculté de Zagreb, sur Kant et la Néo-scolastique.

Editions nouvelles. — Nous sommes heureux de signaler à l'attention de nos lecteurs la nouvelle édition des œuvres du P. Remer, autrefois professeur de philosophie à l'Université Grégorienne. La dernière édition, qu'avait publiée l'auteur lui-même en 1912, comprenait six parties : 1° *Logica minor.* 2° *Logica major.* 3° *Ontologia,* seu Metaphysica generalis. 4° *Cosmologia*, seu pars prima philosophiæ naturalis. 5° *Psychologia*, seu pars altera philosophiæ naturalis. 6° *Theologia naturalis*, seu Metaphysica specialis (Romæ, via del Seminario 120).

Uuiversellement apprécié par tous les tenants du thomisme, cet ouvrage se distinguait en effet par la solidité de la doctrine puisée aux œuvres mêmes de saint Thomas ou à celles de ses commenta-

teurs les plus autorisés ; il se recommandait ensuite par la précision, la concision de la pensée qui caractérise les exposés doctrinaux du Docteur médiéval. Aussi, on comprend que ces précieuses qualités devaient en faire un excellent instrument de travail pour les élèves et pour les professeurs qui en faisaient usage dans leur enseignement.

Mais cette édition était épuisée depuis plusieurs années et avait besoin de retouches. En philosophie, comme d'ailleurs dans toutes les branches du savoir humain, la pensée évolue, des problèmes nouveaux se posent, des conceptions tenues jusqu'ici comme adéquates à leur objet réclament une nouvelle mise au point, d'autres même doivent subir des modifiations plus ou moins profondes.

Le R. P. Gény a eu l'heureuse inspiration d'entreprendre ce double travail, savoir, la réédition des œuvres de son prédécesseur et leur rajeunissement. Tout en leur conservant leurs qualités distinctives, il en a considérablement allégé le style au point de le rendre très limpide, et modifié la méthode de manière à mettre davantage en relief les vues synthétiques. C'est là un premier perfectionnement dont l'œuvre entière a profité. Il restait à y introduire les changements exigés par l'état actuel des sciences et les progrès de la philosophie. En cosmologie, ce remaniement a été complet et des plus heureux. Il est aussi suffisant en logique, en psychologie et en théodicée. Mais on aurait souhaité qu'il se fût étendu dans la même mesure aux deux autres départements : compléter en critériologie la critique de la connaissance et exposer les questions de métaphysique générale suivant un ordre plus génétique aurait constitué deux améliorations utiles. Mais pareille retouche devait altérer trop profondément l'économie générale de ces traités et exiger du savant professeur un temps dont il ne disposait pas. Nul doute que malgré ces petites lacunes l'édition actuelle est appelée à rendre de réels services aux amis de la vraie philosophie thomiste.

D. Nys.

— Le tome II des *Œuvres* de Maine de Biran, éditées par M. Pierre Tisserand, a paru (un vol. in-8°, Paris, Alcan). Il contient l'écrit intitulé : *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, avec une introduction de l'éditeur.

Bibliographie. — La Maison Oisterwijk (à Oisterwijk, Brabant sept., Pays-Bas), a commencé en janvier dernier la publication d'une *Algemeene nederlandsche bibliographie* comprenant tous les ouvrages publiés en Hollande, en Flandre, en Afrique du Sud. Les

souscripteurs recevront les indications bibliographiques d'après le système qu'ils indiqueront. Prix annuel : 30 florins. Nombre approximatif de fiches : 5000 par an.

— La revue bibliographique polonaise *Ksiazka* reparaît en livraisons mensuelles de 16 pages.

— A Zagreb (Ilica 30) paraît une revue mensuelle de bibliographie intitulée *Knjizevni Vjesnik*. Les publications croates y sont relevées et accompagnées souvent d'un compte rendu critique. Une section spéciale est consacrée à la philosophie.

Comme source de renseignements bibliographiques en Yougo-Slavie, il faut signaler la revue serbe Srpski Knjzevni Glasnik (Belgrade).

OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION

J. J. Vilmain. — Les principes de droit public du cardinal Nicolas de Cues. Sainte-Marie-aux-Mines, 1922.

J. B. Kors, O. P. — La justice primitive et le péché originel d'après saint Thomas. Les sources. — La doctrine (Bibliothèque thomiste II). Le Saulchoir, Kain, Revue des Sc. phil. et théol., 1922.

Sulla riforma del Codice penale italiano a proposito del progetto Ferri. Parere della Facolta di scienze sociali della Università cattolica del Sacro Cuore in Milano (Pubblicazioni della Un. catt. del S. C. Serie seconda : Scienze giuridiche, vol. I, fasc. 1). Milano, Vita e Pensiero, s. d.

G. B. Biavaschi. — La crisi attuale della Filosofia del diritto. 2ª ed. Milano, Vita e Pensiero, 1922.

E. Chiocchetti, O. F. M. — La Filosofia di Giovanni Gentile (2° migliaio). Ibid., 1922.

A. Gemelli, O. F. M. — Religione e Scienza. 2ª ed. (Saggi apologetici, II). Ibid., 1922.

B. Jansen S. I. — Fr. Petrus Iohannes Olivi, O. F. M., Quaestiones in Secundum Librum Sententiarum. Vol. I. Quaest. 1-48 (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi cura Patrum Collegii S. Bonaventurae, Tom. IV). Ad Claras Aquas (Quaracchi), Typ. coll. S. Bonavent., 1922.

A. de Marneffe. — La valeur des indications cœnesthésiques. Bruxelles, Vanderlinden, 1922.

M. Grabmann. — Die Entwickelung der mittelalterlichen Sprachlogik. Fulda, Actiendruckerei, 1922.

D. Santiago Artiaga. — Discurso leido en la solemne apertura del Curso académico de 1922 a 1923 en la real y pontificia Universidad de Sto. Tomas. Manila, Tip. Colegio de Sto. Tomas, 1922.

TABLE DES MATIÈRES

POUR L'ANNÉE 1922

I. C. H. Grandgent. — Dante Scholar and Philosopher 5

II. D. Odon Lottin. — Les éléments de la moralité des actes dans les écoles avant saint Thomas . 25

III. D. Nys. — L'espace réel ou l'univers actuel est-il infini ? 66

IV. R. Kremer. — La connaissance historique, son objet et sa nature 93

Dante, le savant et le philosophe (Résumé de l'article de C. H. Grandgent, Dante Scholar and Philosopher) 119

V. B. Landry. — La notion d'analogie chez saint Bonaventure 137

VI. D. Nys. — N'y a-t-il dans l'univers que des mouvements relatifs ? 170

VII. A. De Poorter. — Un traité de pédagogie médiévale : le « De modo addiscendi » de Guibert de Tournai, O. F. M. Notes et extraits . . 195

VIII. M. De Wulf. — Deux livres nouveaux sur la philosophie médiévale 229

IX. L. Noël. — Le système de M. Alexander . . 240

X. B. Landry. — La notion de proportion chez saint Thomas d'Aquin 257

XI. Dom Odon Lottin. — Les éléments de la moralité des actes chez saint Thomas d'Aquin *(suite)* 281

XII. R. Kremer. — Un nouvel essai de réalisme en Amérique 314

XIII. A. Pelzer. — Le cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque, recueilli et rédigé par saint Thomas d'Aquin 333

XIV. W. Jacobs. — Le système des éléments. . . 362

XV. Dom Odon Lottin. — Les éléments de la moralité des actes chez saint Thomas d'Aquin (*suite*) . 389
XVI. J. Bittremieux. — L'Absolu peut-il être relatif ? . 430
XVII. B. Landry. — L'analogie de proportionnalité chez saint Thomas d'Aquin 454
XVIII. N. Balthasar. — A propos d'un passage controversé du « De Unitate Intellectus » de saint Thomas d'Aquin 465
XIX. A. Pelzer. — Le cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque, recueilli et rédigé par saint Thomas d'Aquin (*suite et fin*) . . 478
XX. Programme des cours de l'Institut supérieur de Philosophie . , ... 520

COMPTES RENDUS 125, 249, 373, 523
CHRONIQUE. 132, 252, 385, 532
OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION 136 254, 388, 538

TABLES DES OUVRAGES ANALYSÉS PENDANT L'ANNÉE 1921

Léon Duguit, Traité de Droit constitutionnel (G. Legrand) . 125
G. Sorel, De l'utilité du pragmatisme (R. Kremer) . . 128
R. Guénon, Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues (J. Mansion) 130
Maurice Debaisieux, Analogie et symbolisme (N. Balthasar). 249
Joseph Donat, S. J., Summa philosophiae christianae : VII. Ethica generalis ; VIII. Ethica specialis (G. Wallerand). 251
H. Driesch, La philosophie de l'organisme (D. Nys) . . 373
D. Nys, La Notion d'Espace (F. Renoirte) 376
P. Decoster, Le règne de la Pensée (N. Balthasar) . . 379
J. Maritain, Théonas (R. Kremer) 382
M. De Wulf, Philosophy and Civilization in the Middle Ages (A. Mansion) 383
P. Archambault, M. Brillant, P. Gemaehling, L. Ruy, M. Blondel, Le procès de l'intelligence (L. Noël) . . 523
G. Hanotaux, Histoire de la Nation Française. — T. XII. Histoire des Lettres, des origines à Ronsard (M. De Wulf) 526
Fr. Jacobo-Maria Ramirez, De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam (N. Balthasar) 527
P. Z. Van de Woestyne, Cursus philosophicus. Tomus 1, Logica minor, logica major, ontologia (J. Bittremieux) 530

THE UNIVERSITY OF ILLINOIS AT CHICAGO
3 8198 314 305 622

BOUND BY